Gabriel

Liiceanu

Nebunia de a gândi cu mintea ta

HUMANITAS

DE ACELAȘI AUTOR

Tragicul. O fenomenologie a limitei și depășirii, Univers, București, 1975
Introducere în politropia omului și a culturii, Cartea Românească, București, 1981
Jurnalul de la Păltiniș, Cartea Românească, București, 1983
Epistolar (editor), Cartea Românească, București, 1988
Cearta cu filozofia, Humanitas, București, 1992
Apel către lichele, Humanitas, București, 1992
Despre limită, Humanitas, București, 1994
Itinerariile unei vieți: E.M. Cioran, Humanitas, București, 1995
Declarație de iubire, Humanitas, București, 2001
Ușa interzisă, Humanitas, București, 2002
Chipuri ale răului în lumea de astăzi (dialog cu Mario Vargas Llosa), Humanitas, București, 2006
Despre minciună, Humanitas, București, 2006
Despre ură, Humanitas, București, 2007
Despre seducție, Humanitas, București, 2007
Scrisori către fiul meu, Humanitas, București, 2008
Întâlnire cu un necunoscut, Humanitas, București, 2010
Întâlnire în jurul unei palme Zen (coautor Gabriel Cercel), Humanitas, București, 2011
Estul naivităților noastre. 27 de interviuri (1990–2011), Humanitas, București, 2012
Măștile lui M. I. (dialog cu Mircea Ivănescu), Humanitas, București, 2012
18 cuvinte-cheie ale lui Martin Heidegger, Humanitas, București, 2012
Dragul meu turnător, Humanitas, București, 2013
Fie-vă milă de noi! și alte texte civile, Humanitas, București, 2014
O idee care ne sucește mințile (coautori Andrei Pleșu, Horia-Roman Patapievici), Humanitas, București, 2014
Dialoguri de duminică. O introducere în categoriile vieții (dialoguri cu Andrei Pleșu), Humanitas, București, 2015

Gabriel
Liiceanu

Nebunia de a gândi cu mintea ta

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Redactor: Georgeta-Anca Ionescu
Coperta: Mihail Coşuleţu
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
DTP: Iuliana Constantinescu, Dan Dulgheru

Tipărit la Radin Print,
prin reprezentantul său exclusiv pentru România,
4 Colours, www.4colours.ro

© HUMANITAS, 2016

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
Liiceanu, Gabriel
Nebunia de a gândi cu mintea ta / Gabriel Liiceanu. –
Bucureşti: Humanitas, 2016
ISBN 978-973-50-5196-9
821.135.1-4

EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 0372 743 382; 0723 684 194

În memoria lui Alexandru Dragomir,
la centenarul nașterii sale

„Să înveți să gândești. Acesta e lucrul pe care am sperat să-l învăț de la Noica. Într-o lume în care se gândește plat, șters, impersonal, deci într-o lume în care nu se gândește deloc, ceea ce-ți poți dori mai mult decât orice este *nebunia de a gândi pe cont propriu*."

(Gabriel Liiceanu, *Epistolar*, 1987)

Prefață

Mărturisesc că mi-a fost greu să găsesc titlul potrivit pentru această carte. O vreme, am cochetat cu *Ce înseamnă „a gândi"?* (care a devenit în cele din urmă titlul primeia dintre cele trei secțiuni ale cărții), dar, pe lângă faptul că el ar fi preluat întocmai titlul unui curs și al unei conferințe ținute de Heidegger în 1952, mai avea dezavantajul de a trimite, în contextul preocupărilor contemporane ale neuroștiințelor, la funcțiile și proprietățile creierului uman.

Or, nu de substratul neurofiziologic al conștiinței este vorba în aceste pagini, ci de gândirea pe care o putem sculpta în materia neuronilor noștri, cel puțin atâta vreme cât avem șansa de a traversa viața cu mintea întreagă. Proiectate pe fundalul neuroștiințelor, paginile care urmează au aerul unui frumos discurs romantic despre o simplă iluzie: cum să vorbești despre „gândirea pe cont propriu", câtă vreme suntem constrânși de la natură să ne supunem configurației și dictatelor creierului? Nu ni se spune în permanență că „mintea conștientă, sau conștiința,

este pionul cel mai insignifiant de pe tabla de șah a creierului"[1]?

Aș răspunde însă că neurologii, fascinați de biologie, uită măsura în care, deopotrivă, suntem condamnați la libertate. Poate că miracolul creierului nu stă atât în fabuloasa lui alcătuire – fiecare neuron este la fel de complicat ca un oraș, iar creierul în ansamblul lui atârnă pe cântarul ființei cât toate galaxiile lumii la un loc –, cât în faptul că din această alcătuire face parte și paradoxalul „mecanism" al libertății noastre. Adevăratul miracol nu este al „figurilor impuse", ci al configurațiilor pe care, pe fondul tuturor constrângerilor minții, le facem să iasă libere la lumină. Altfel spus, adevăratul miracol constă în faptul că libertatea și capacitatea de a formula și reformula comportamente este o „constrângere" la fel de naturală ca celelalte determinări de ființă pe care le-am primit neîntrebați. Putem vorbi atunci de o „osândă" infinit mai subtilă: suntem obligați să ne construim în mod liber un caracter și un conținut de gândire care ne definesc ca personalitate distinctă. Peste harta neuronală pe care a desenat-o pentru noi natura se așază *cea de a doua hartă*, al cărei desen ne revine integral ca expresie a liberului-arbitru. Această

1. David Eagleman, *Incognito. Viețile secrete ale creierului*, traducere din engleză de Ovidiu Solonar, Humanitas, București, 2016, p. 12.

hartă a comportamentelor individuale se naște *din selecția experiențelor personale* (în principal a *întâlnirilor* fundamentale ale vieții noastre) și ea apare la suprafața fiecărei vieți ca personalitate și destin.

În numele acestei de a doua hărți suntem judecați de ceilalți. Răspundem pentru felul în care i-am trasat contururile și pentru cel în care, pornind de la ea, ne-am ales apoi viața. Vina și meritul de aici se trag: din harta pe care nu încetăm s-o desenăm, de-a lungul vieții, pe uriașul teritoriu al creierului nostru. Nu e oare acesta desenul care ne instituie „eul" și care ne face răspunzători pentru ideile și faptele izvorâte din el?

De câteva decenii, neurologii încearcă să-și croiască drumuri prin jungla „dinăuntru", jungla neuronilor noștri. Dar ea nu poate fi despărțită de cealaltă junglă, jungla spectacolului lumii, a flecărelii neîntrerupte, a prostiilor devastatoare care guvernează lumea, a modelor și a „trendurilor". Din mijlocul acestei uriașe proliferări a semnelor și directivelor care ne înconjoară, suntem constrânși să ne edificăm, prin alegeri proprii, un „eu", să ne întoarcem asupra propriei minți și, la capătul unui act *solitar* de gândire, *să ne reglăm din mers*.

Dar nu înseamnă asta că gândirea este obligată *să se reinventeze* odată cu *fiecare* ființă umană care își face intrarea în lume? Cum ar arăta o omenire integral „luminată", în care fiecare ar gândi „cu mintea lui"?

E oare cu putință așa ceva, de vreme ce, până la urmă, gândirea este gândire pur și simplu, gândire a omului ca om, gândirea ca funcție a creierului? Cum să existe atunci atâtea gândiri câți oameni există pe lume? Și ce-nseamnă atunci „a gândi pe cont propriu"? *Nu este asta oare o nebunie?* Desigur. Dacă toți oamenii, având plămâni, respiră la fel, de ce, având creier, n-ar gândi la fel? Cum e cu putință ca din *același* organ al gândirii să țâșnească, cu fiecare ins care apare pe lume, gândiri diferite? În fond, dacă mintea ne este distribuită la naștere cu naturalețea cu care ne sunt distribuite toate celelalte organe înseamnă că ea nu reprezintă, de la bun început, mare lucru.

De fapt despre asta e vorba în paginile acestei cărți: despre răspunderea fiecăruia dintre noi pentru mintea lui „naturală". Orice minte, la intrarea în viață, e crudă și sălbatică, dar dacă ne este dată în grijă *ca minte a noastră*, noi suntem cei chemați s-o ajutăm să devină „o minte adevărată", s-o cultivăm și s-o facem să se coacă. Lucrul acesta nu e adevărat despre nici unul dintre organele noastre. Doar mintea se poate întoarce asupra ei înseși, lăsându-se modelată într-un fel sau altul. Actul liber al modelării este gestul fundamental – nou și creator – al minții. Și tocmai de aceea putem vorbi despre educație, *paideia*, *Bildung*, „formare". Există o *cultura animi*, o „cultură a minții", așa cum există un *cultus agrorum*, o „cultură

a pământului."[1] Mintea fiecăruia dintre noi trebuie luată din sălbăticia ei genuină și îngrijită anume pentru a fi însămânțată și a da rod. Neîndoielnic, paginile care urmează reprezintă o carte privitoare la re-formarea produsului brut al minții cu care intrăm în lume.

Și totuși, lucrurile nu sunt atât de simple. În urmă cu câțiva ani, am scris o carte care se numea *Întâlnire cu un necunoscut*. Ea era construită în jurul ideii că vocabula „eu" este una misterioasă și că orice încercare de a te întâlni cu *tine* e sortită să sfârșească cu un eșec. Cartea se deschidea cu această notație: „Totul este o scormonire după ceva pierdut, în fond după ce este – sau va deveni în curând – necunoscutul din noi, totul este acest «din când în când» în care trăim cu iluzia că am putea izola o adiere." Și se încheia cu aceste cuvinte: „Întâlnire cu un necunoscut. Am scris, în fond, o carte despre indisponibil, despre sustragere, despre intimul care ni se refuză."

Unde se situează atunci discursul despre „a gândi cu mintea ta"? Unde a dispărut necunoscutul pe care sugeram acolo că-l purtăm în noi, pregătit să amendeze la tot pasul inflamația eului și prezumția „gândirii proprii"? Ce devine, proiectată pe fundalul mai adâncului din noi, gândirea cu *mintea ta* sau gândirea

1. Cicero, *Tusculanae disputationes*, II, 5, 13.

pe cont propriu? Ce înseamnă „a ta" și „propriu" și „sine"? Am senzația că undeva, în paginile cărții de acum, am schițat un răspuns convenabil:

> „Rodul gândirii pe cont propriu e nou, deși el se afla, în gestație, în tine. Am putea spune: a gândi înseamnă a ajunge în locurile neștiute ale sinelui, în locul în care te așteaptă, surprinzându-te, necunoscutul din tine. Nu vei ști niciodată dinainte ce vei scoate la lumină odată coborât în adânc. Înlăuntrul tău se petrec mișcări misterioase, au loc procese obscure, arderi și coaceri necontrolate. Ce e *al tău* vine spre tine, uimindu-te și instruindu-te, în timp ce încerci să-i dai contur."

Cred până la urmă că adevărul, atunci când vorbim de „eu", de „noi" și „al nostru", constă în această conviețuire: în felul în care se împletesc și se despart la tot pasul știutul și neștiutul din noi, insulele luminoase ale conștiinței și oceanul de întuneric din care ele apar. Primul om care s-a întâlnit astfel cu el și care știa că „cineva" îl aștepta când se întorcea acasă, în orice caz primul care a dat seamă de întâlnirea cu sinele său și care se temea de felul în care acesta avea să-i ceară socoteală, s-a numit Socrate. Supremul act de intimitate din istoria speciei noastre este legat de un act de gândire întors spre miracolul interiorului. Este, în orice caz, cel dintâi dat pe față și consemnat în scris. Consemnarea acestei stranii întâlniri apare într-un dialog ce poartă numele *Hippias Maior*. Aici, Socrate îi mărturisește interlocutorului său, un sofist

infatuat și nesuferit, că cel mai mult îi pasă nu de ce vor crede ceilalți oameni despre el, ci de cum îl va judeca „ruda lui cea mai apropiată“, cel cu care „împărțea aceeași casă“ și care, de cum pășea pragul, începea să-l certe pentru toate câte credea că le știe fără ca de fapt să le știe.

Să aruncăm așadar pe tabla de joc a vieții provocarea gândirii pe cont propriu, chiar dacă ea apare în orizontul unui „mai adânc“ menit să o dezmintă. De ce să nu acceptăm în fond că pierderea cea mai grea am suferi-o atunci când am fi complet deposedați de locul în care mai putem trăi cu iluzia că „ne-am luat în mână“?

Ce înseamnă „a gândi“?

Ce înseamnă a gândi?[1] Întrebarea asta nu e oare cât se poate de stupidă? Toată lumea va putea pretinde, pe bună dreptate, că gândește. Există vreun om pe lumea asta care nu gândește? Se pare că creierul fiecărui om generează cam 60 000 de gânduri pe zi. Până și un oligofren gândește, chiar dacă mai puțin, dar, de vreme ce efectuează operații mentale, gândește. Cum să-ți poți imagina o „ființă gânditoare" – căci asta e cea mai răspândită definiție a omului – care nu gândește? Nu suntem noi, cu toții, „ființe raționale"? Oricine gândește, toată lumea gândește! Dar dacă

1. Sub titlul *Alexandru Dragomir și mirarea filozofiei*, această conferință a fost ținută la Brașov, la Universitatea Transilvania, în 10 iunie 2004, cu ocazia publicării primului volum postum, *Crase banalități metafizice* (Humanitas, 2004), din cele cinci volume ale „seriei Dragomir", care a fost alcătuită pornindu-se de la caietele inedite ale acestuia, scoase la lumină după moartea autorului în 2002. Varianta inițială a conferinței a fost amplificată cu ocazia reluării ei în data de 9 decembrie 2015 la Universitatea din București, în cadrul „Conferințelor Fundației Humboldt".

așa stau lucrurile, atunci de ce ne aferăm atâta în jurul problemei *ce înseamnă a gândi?*, de vreme ce, repet, fiecare dintre noi gândește cel puțin șaisprezece ore pe zi, iar dacă reușește să doarmă mai puțin ajunge, desigur, să gândească și mai mult. Hegel spune: *Denken tut ein jedes von Hause aus* („De gândit, fiecare gândește de la bun început").

Înseamnă atunci că gândirea este o funcție a ființei umane, așa cum este o funcție, de pildă, respirația sau digestia? Sau poate înseamnă că, pe lângă acel mod de a gândi care se manifestă spontan, ca funcție de orientare în viața curentă, mai există unul, care este doar *o posibilitate*, așadar un mod de a gândi care, la o adică, nu apucă să se și realizeze? Căci, spune Heidegger: „Omul poate gândi în măsura în care are posibilitatea să gândească. Numai că posibilul acesta nu reprezintă și o garanție pentru faptul că am fi capabili să-l împlinim."[1] Care este așadar acest posibil care, la majoritatea oamenilor, rămâne o simplă latență nescoasă niciodată din letargia ei?

1. Martin Heidegger, *Was heißt „denken"?* („Ce înseamnă «a gândi»?"), în *Vorträge und Aufsätze* („Eseuri și conferințe"), Teil II, Neske, Pfullingen, 1967, p. 3.

Patru feluri de a gândi

Vă propun însă ca mai întâi să ne oprim asupra felului în care gândim noi îndeobște. O facem, cred, în următoarele patru feluri:

1. În primul rând, de dimineață de la trezire și până seara când ne culcăm, gândim în fiecare clipă în marginea a ceea ce facem. Gândim, altfel spus, fără încetare pe parcursul preocupărilor noastre. De pildă: când bat un cui, mă gândesc dacă țin bine cuiul în mână, dacă l-am așezat perpendicular pe perete, dacă ciocanul este îndeajuns de bine calibrat pentru cuiul acela, dacă o să cadă sau nu tencuiala ș.a.m.d. Când scot cheile din buzunar ca să descui ușa casei, mă gândesc care este poziția corectă a cheii pentru a intra în broască. Când încep să mănânc, mă gândesc dacă îmi pun mâncarea în mod convenabil în farfurie ș.a.m.d. Dacă analizați actele unei zile, veți vedea că în fiecare sutime de secundă gândiți în acest fel. Fluxul minții noastre e un torent neîntrerupt și este o iluzie că el poate fi „fotografiat" și reprodus într-o pagină de literatură modernă. Este îngrozitor de obositor cât de multe gânduri generează în noi fiecare fleac!

Dar dacă mă gândesc cum să bat un cui nu înseamnă neapărat că știu și care este esența ustensilelor pe care le folosesc și că pot să spun ce înseamnă în genere un ustensil pe lumea asta. Iarăși, când descui

ușa nu înseamnă că mă gândesc la raportul dintre „afară“ și „înăuntru“ sau la ce înseamnă trecerea pragului sau care este funcția lui simbolică ș.a.m.d. Altfel spus, operațiile mentale curente care însoțesc preocuparea trebuie distinse din capul locului de comentariul care, la o adică, le-ar putea însoți. Modul nostru curent de a gândi este strict funcțional.

2. Unii dintre noi sunt intelectuali: cine să gândească, dacă nu intelectualul, care, prin chiar esența lui de intelectual, lucrează cu intelectul? Nu cumva există oameni care sunt specializați în „a-și pune mintea la bătaie“? E cât se poate de limpede că, dacă fiece om gândește, cu atât mai vârtos o face cel care e „intelectual“. Este într-adevăr așa? Cum gândim noi *ca intelectuali*? Suntem înclinați să răspundem: ca intelectuali, gândim ori reproducând ceea ce am învățat, ori explicând altuia ceea ce știm mai bine, ori ordonând logic ceea ce exprimăm. Dacă ați observat, ce v-am spus până acum are o anumită suită, ceea ce înseamnă că eu gândesc ca un intelectual și chiar sunt un intelectual. Dar nu înseamnă că, procedând astfel, sunt un gânditor. Ca intelectuali, când suntem străluciți, avem și conexiuni originale, propunem raporturi neașteptate între lucruri pe care poate că nimeni, până la noi, nu s-a gândit să le pună în raport. Cărțile eseiștilor buni din cultura noastră sunt pline de asociații neașteptate de idei, dar de gândit,

în sensul în care ne căznim noi acum să aflăm ce înseamnă „a gândi“, nici ei nu cred că gândesc. Așa cum nici eu nu cred că gândesc atunci când îmi pun întrebarea *ce înseamnă a gândi?* în acest sens, înalt sau adânc – cum vreți – și oricum foarte misterios.

3. Dar dacă, dorind din răsputeri să ajung la sensul acesta „tare“ al lui „a gândi“, mă voi adresa însuși locului în care gândirea este la ea acasă și voi căuta să aflu ce anume au gândit filozofii de-a lungul istoriei gândirii? Nici atunci nu o să aflu ce înseamnă „a gândi“? Nu plonjez, atunci când îmi iau ca reper albia istorică a gândirii, în chiar miezul gândirii? Pentru că dacă nici filozofii nu au gândit pe lumea asta, atunci cine altcineva să mai fi gândit? Față de cele două ipostaze anterioare ale gândirii, nu se poate, recurgând la felul în care s-a gândit de-a lungul istoriei culturii europene – deci recurgând la locul în care filozofia s-a născut, a existat și și-a atins apogeul –, să nu mă aleg cu un spor de cunoaștere. Iată, în sfârșit, un adevăr indubitabil: este evident că, în felul acesta, voi ajunge să cunosc ceea ce au gândit marii gânditori.

Numai că, din nefericire, asta nu înseamnă câtuși de puțin că și *eu* gândesc. Faptul că știu ce au spus Aristotel sau Kant nu înseamnă în nici un caz că eu devin un gânditor în rând cu ei. Știu doar ce au spus Aristotel sau Kant și, dacă vă interesează mai mult, în loc să vorbim despre ce vorbim acum, putem discuta

despre ce a gândit Kant. Voi rămâne un gânditor în toate sensurile enumerate înainte, dar nu voi deveni unul în sensul căutat. Iată cum exprimă lucrul acesta Heidegger în conferința amintită, *Ce înseamnă „a gândi"*?:

> „A arăta interes pentru filozofie nu dovedește defel că am fi pregătiți pentru a gândi. Însuși faptul că ani la rând ne dedăm cu pasiune studierii tratatelor și scrierilor marilor gânditori nu devine o garanție pentru faptul că gândim sau că suntem pe punctul de a învăța să gândim. A fi preocupat de filozofie poate chiar să întrețină în modul cel mai apăsat iluzia că gândim fiindcă «filozofăm»."[1]

4. Să ne imaginăm, în sfârșit, următoarea situație. Sunt preocupat de filozofie în sensul „cel mai înalt" cu putință. Pe lângă cunoașterea gândirii filozofilor, am propriile mele gânduri, am acces la nuanțe aparte, sunt subtil, perspicace, meditativ, am o bună discursivitate și rafinament în formulare, fac conexiuni rapide și scriu eseuri, studii sau cărți inteligente și pline de idei neașteptate. Oare nici în această situație nu gândesc și nu sunt un „gânditor", în sensul acela care este atât de precis, încât pare să ne scape cu desăvârșire? Răspunsul este: ei bine, nu! Iar dacă și de astă dată e „nu", atunci înseamnă că toate tipurile de gândire enumerate până acum sunt, într-un anume sens, tot atâtea moduri de *a nu gândi*.

---

1. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 5.

„A sta pe gânduri". Gândire și *otium*

Heidegger, pe care l-am invocat deja în două rânduri și de a cărui gândire, trebuie să vă mărturisesc, am fost cândva îndrăgostit, pe lângă conferința intitulată *Was heißt „denken"?*, „Ce înseamnă «a gândi»?", a ținut și un curs cu același titlu la începutul anilor '50, la Freiburg. Există acolo o propoziție care spune mult în contextul discuției noastre. Ea e construită din materialul uneia și aceleiași familii de cuvinte, cel mai lung (și mai straniu) dintre ele – aproape neuzitat în forma aceasta superlativă, *das Bedenklichste* – deschizând propoziția, iar cel mai scurt (care e și cuvântul-cheie al prelegerii), *denken*, închizând-o. Propoziția capătă astfel, formal vorbind, o sculpturalitate care pune cu atât mai mult în lumină gravitatea conținutului ei. *Das Bedenklichste*, nu foarte ușor de tradus, cred că ar putea fi cel mai bine redat prin „lucrul care dă prin excelență de gândit". Propoziția sună așa: „*Das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit ist, daß wir noch nicht denken.*"[1] Adică: „Lucrul care dă prin excelență de gândit, în epoca noastră ce dă de gândit, este că noi încă nu gândim." Asta spune unul dintre cei mai mari gânditori ai lumii! (Să observăm că Heidegger pășește condescendent în sfera acelui

1. Martin Heidegger, *Was heißt „denken"?*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1997, p. 3.

„noi", pe care îl rostește, incluzându-se în el, oarecum din politețe, în fapt rămânând, prin chiar logica textului, în afara lui.) Și atunci cu atât mai mult suntem obligați să ne punem întrebarea – ce înseamnă a gândi în sensul *acela*?

Vă propun – pentru că există și un anumit sadism al detururilor și suspansului care la un moment dat devine obositor, dacă nu chiar de prost gust – să curmăm brusc toate piruetele interogative și să spunem: a gândi înseamnă pur și simplu a lua o pauză de la toate modurile de gândire pe care le-am înșirat până acum, a evada din preocupările curente în perimetrul cărora se desfășoară viața fiecăruia dintre noi. Pe scurt, a intra în ceea ce romanii numeau *otium*.

Ce este *otium* și ce înseamnă „a lua pauză", „a lua răgaz"? Înseamnă să ies din sfera lui *negotium*, a aferării în marginea unuia sau altuia dintre lucrurile care-mi acaparează zi de zi viața. Înseamnă să mă sustrag din sfera preocupării, din efectuarea propriu-zisă a operației, să mă extrag din lumea lui „a face". Să mă extrag unde? Într-un loc în care acțiunea utilă încetează și în care începe alta, la prima vedere total inutilă, în care, în loc să bat un cui, încep să mă gândesc la esența ustensilului. Un loc în care singura acțiune este gândirea însăși, iar singurul efect al acesteia este *înțelegerea*. Am putea spune atunci că gândirea este o posibilitate a ființei umane de a trăi inutilul până la limita omenească a înțelegerii. Desigur, noi facem

o grămadă de lucruri – unele dintre ele eminamente „intelectuale și culturale" – perfect inutile. Dar nu înseamnă că, inutile și culturale fiind, ele se așază de la sine în orizontul lui „a înțelege". În 6 noiembrie 1983, Alexandru Dragomir notează într-unul dintre caietele sale: „În intelectualitatea noastră, eseistul învârte idei, logicianul raționează, iar profesorul sau cercetătorul prezintă lucrări. Dar de gândit, cine mai gândește?"[1]

Am ajuns într-un punct extrem de dificil al demersului nostru. Ce-nseamnă în acest context „de gândit" și „gândește"? Folosindu-ne de sugestia lui *otium* din binomul latin *negotium–otium*, am decupat acea retragere din lumea preocupării curente care ne deschide drumul către starea gândirii. Și am spus că, în timp ce *negotium* trimite la aferarea permanentă a unui om prins în activitate și în neliniștea unei preocupări, *otium* este exact opusul acestei aferări; este starea care rezultă după ce a avut loc despărțirea de orice agitație cotidiană și de gândirea pragmatică ce o însoțește. Este pur și simplu *faptul de a sta pe gânduri*.

1. Vezi Alexandru Dragomir, *Meditații despre epoca modernă*, ediție îngrijită de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Humanitas, București, 2010, p. 111.

Două forme de conectare la nemurire

Merită, odată ajunși aici, să ne oprim asupra felului în care interpretează Hannah Arendt, în prelegerile ținute la Gifford Lectures în 1973 și publicate postum în 1978 sub titlul *The Life of the Mind. The Groundbreaking Investigation on How We Think*, apariția contemplării la greci și rolul acesteia în configurarea gândirii oțioase.[1] Cum de, într-un moment al istoriei, faptul de a contempla (*theoréin*) a putut deveni superior faptului de *a face* ceva (*práttein*)? Răspunsul Hannei Arendt este neașteptat: vechii greci și-au trăit în permanență condiția de muritori în concurență cu zeii. S-au „frecat" de nemurirea lor, au crezut, cu o vorbă a lui Platon (*Timaios*, 90 c), că pot obține „nemurirea în cea mai deplină măsură pe care o îngăduie natura umană". Au tânjit, fie și sub forma unor surogate, după *athanatízein*, după „faptul de a deveni nemuritor". Dar ce anume din natura divină putea fi imitat? Cum de putea fi găsit un punct de inserție al nemuririi în condiția unui muritor? Ce anume făceau în fond zeii, nemuritori fiind, care ar fi putut fi făcut și de oameni? Răspunsul Hannei Arendt merge în două direcții diferite: 1. *Faima ca pomenire perpetuă*; 2. *Gândirea e capitalul nostru de nemurire*.

---

1. Hannah Arendt, *The Life of the Mind. The Groundbreaking Investigation on How We Think*, Harcourt, Inc., San Diego, New York, London, 1978, cap. „The pre-philosophical assumptions of Greek philosophy", pp. 129–141.

1. *Faima ca pomenire perpetuă*

La zeii greci, spune Hannah Arendt, centrul de greutate cădea nu pe „a face", ci pe „a privi". „Fișa de post" a zeului era a spectatorului, nu a actorului. Citind mitul sufletului din *Phaidros* (245 c–249 b), aflăm exact cu ce se îndeletniceau zeii zi de zi: își începeau ziua de lucru părăsindu-și sălașul (palatul aflat în Olimp) și plecând într-un cortegiu somptuos „către culmea bolții care susține cerul". Odată ajunși acolo, se instalau pe boltă și contemplau pe parcursul unei rotiri a ei, de nimic tulburați, priveliștea ființei pure, nesupuse „devenirii și corupției" (*génesis kai phthorá*), de pe „câmpia adevărului". Erau, putem spune, „privitori ca la teatru". Se hrăneau *prin ochi*. Indiferent de amestecul lui homeric în treburile omenești, zeul elin era esențialmente un agent al privirii. *Théa*, în greacă, este acțiunea de a privi, apoi obiectul contemplării (spectacolul) și, în sfârșit, teatrul, locul din care se privește. *Theoría* era „contemplația", iar verbul *theoréo* înseamnă a contempla prin rațiune, după cum *théorema* este obiectul contemplabil prin rațiune, obiectul meditației. Tot acest evantai de sensuri va fi captat în năzuința elină de apropiere a muritorului de ființa nemuritoare a divinului, de vreme ce omul are capacitatea, asemenea zeului, de a vedea deopotrivă cu ochii și cu mintea. Postura de *spectator* devine dintr-odată privilegiată. Diogenes Laertios spune că Pitagora, „întrebat de Leon, tiran în Phlius, cine este,

i-a răspuns [folosind primul acest termen] că e «un prieten al înțelepciunii» (*philósophos*) și că asemuia viața cu o adunare sărbătorească: unii vin aici să ia parte la concurs, alții să vândă mărfuri, dar cei mai de seamă bărbați sunt spectatori"[1] (*theatés*, „spectator", are aceeași rădăcină cu cuvintele de mai sus).

Însă cum anume poate omul să-i facă zeului concurență pe linie contemplativă? Ce truc au folosit grecii, ce portiță au găsit pentru a pune piciorul pe un teritoriu care, ca muritori, le era refuzat de la bun început? Cum e omenește cu putință să transgresezi pe cale contemplativă granița ieșirii biologice din viață? Urmând cele două linii semantice ale radicalului *the-*, cea a contemplării vizuale și cea a contemplării mentale, grecii au găsit două variante pentru a ține pasul cu zeii.

Prima variantă a transgresării de care vorbește Hannah Arendt este *proiectarea unei fapte deosebite în memoria urmașilor*. Așadar, *faima*: imaginea cuiva care a făcut lucruri deosebite se păstrează intactă, după moartea lui, în *toate* generațiile ce vor veni, prin povestire și re-prezentare. Pentru a realiza acest scenariu al nemuririi era nevoie de două entități: eroul pe de o parte – Ahile sau Odiseu, să zicem – și poetul pe de alta, de pildă Homer. Acestui binom, pentru a

1. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, traducere din greacă de C.I. Balmuș, Editura Academiei, București, 1963, p. 397.

face transferul cu putință, i se adaugă bardul, recitatorul partiturii poetice, cântărețul faptei, așadar cel care o fixează în memoria generațiilor și o poartă astfel *peste timp*. Nemurirea care ia forma *slăvirii poetice a faptei excepționale* este prima modalitate a transgresării finitudinii: evocat în mari reuniuni comunitare, la sărbători și la petreceri, eroul evadează din segmentul de timp al vieții de muritor.

Hannah Arendt analizează această tehnică de „fabricare" a nemuririi pe un episod din *Odiseea* care pune în scenă un paradox: agentul marilor isprăvi își trăiește încă o dată rolul pe care l-a jucat în viață, dar de astă dată recitat, povestit. Făptuitorul de altădată devine acum spectator al propriei sale fapte. Se creează astfel un fenomen de *mise en abîme*. Este vorba de momentul în care Odiseu, ajuns pe insula feacilor la curtea regelui Alcinou, fără ca identitatea sa să fie de la bun început dezvăluită, asistă la spectacolul în care bardul orb Demodokos „cântă" cearta lui Odiseu cu Ahile din vremea Războiului Troian. Odiseu trăiește, re-prezentat de astă dată ca poveste, evenimentul la care fusese părtaș cu un deceniu înainte. Se petrece aici un lucru formidabil: în viață fiind, Odiseu apucă să-și trăiască posteritatea! El intră astfel în rolul generațiilor viitoare care vor asculta, la rândul lor, povestea faptelor lui. La curtea regelui feac, el primește, așa zicând, un supliment de viață și, ascultând cuvintele lui Demodokos, asistă la viitoarea lui nemurire. Odiseu este primul om care, pus în rama poveștii care-l

povestește, își supraviețuiește. Este primul exemplar din istorie care privește din fotoliu filmul în care a fost distribuit.

În acest episod, spune Hannah Arendt, avem perfect ilustrată despărțirea ce apare între lucrul petrecut și cel doar gândit sau contemplat, „accesibil doar «spectatorului», ne-făptașului". Lucrul acesta petrecut este acum „nemurit" tocmai pentru că, prin spectacolul rememorativ, el a fost sustras ca atare vieții alcătuite din evenimentele care dispar în propria lor succesiune. Ca *petrecut* doar, lucrul acesta era condamnat să dispară. *Reluat ca povestire*, el este fixat în cerul memoriei. Poeții și barzii devin astfel agenți ai unei nemuriri secunde, în măsura în care ei mântuiesc fapta de acea particularitate care o dizolvă în noianul diversității faptelor lumii, o scot din rând și o eternizează într-o paradigmă ce poate fi oricând reprodusă ca recitare, evocare și spectacol. Lucrul consumat este smuls din absența trecutului lui și pus, oricând în viitor, la dispoziția oricui. Pe scurt, el este de-neantizat și devine nemuritor.

Inconvenientul acestei forme de nemurire era, evident, enorma ei selectivitate. Ea nu era decât la îndemâna eroilor: trebuia, mai întâi, să făptuiești ceva ieșit din comun, demn de a fi „cântat", și, în al doilea rând, să ai parte de cei dispuși să-ți cânte fapta și s-o trimită peste timp. Acest mod de „a nu muri" era îngrădit de teribila limitare a condițiilor lui de apariție: el atingea acel număr infim de oameni care se

reducea la eroi, poeți și barzi. Altfel spus, era nevoie de un scenariu compact greu de realizat: eroul și fapta lui se întâlneau cu artistul capabil să formuleze fapta indeajuns de meșteșugit pentru a-l trimite pe erou în nemurire. *Povestea* gesturilor care supraviețuiește gesturilor ca atare a fost tipul de nemurire sub care a stat epoca eroic-homerică a grecilor.

2. *Gândirea e capitalul nostru de nemurire*

Apoi, spune Hannah Arendt, s-a întâmplat ceva straniu. „Nu știu cine a fost cu-adevărat primul grec care a devenit conștient de neajunsul decisiv al atât de lăudatei și invidiatei nemuriri a zeilor: ei erau fără de moarte (*a-thánatoi*) [...], dar nu erau eterni."[1] Ceea ce-nseamnă, potrivit *Teogoniei* lui Hesiod: nu mureau, dar erau născuți. Iar ca născuți, rămâneau în relație cu timpul, ratând propriu-zis eternitatea. Am putea spune că panteonul elin propunea o eternitate de mâna a doua. Hannah Arendt înclină să pună în seama lui Parmenide (așadar sfârșitul secolului VI î.Cr.) trecerea de la nemurirea poetică la nemurirea filozofică, în măsura în care filozofia așază, în locul zeilor sempiterni, ființa ca atare (*to éinai*), care este cu-adevărat nemuritoare (eternă), de vreme ce, după cum o va caracteriza Platon în *Phaidros* (245 d), ea este *agéneton*, „fără de naștere", și *anólethron*,

1. Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 134.

„nepieritoare". Intrarea în scenă a „faptului-de-a-fi" în forma lui necoruptibilă, ca sferă compactă a Ființei, dă sensul tare al nemuririi. În felul acesta, spune Hannah Arendt, filozofia aboleşte zeii homerici şi „Ființa devine (acum) adevărata divinitate". Ceea ce recomandă „Ființa" ca semnificant al nemuririi sunt tocmai „conotațiile *durative*" ale termenului: ea e *etern-durabilul*. Acest pas a fost cu adevărat revoluționar:

> „Dacă Ființa a înlocuit zeii olimpieni, atunci filozofia a înlocuit religia. Filozofarea a devenit singura «cale» posibilă a pietății şi această cea mai nouă caracteristică a noului zeu era de a fi Unul."[1]

Este vorba aici de un adevărat *monoteism filozofic*, iar calea către nemurire pe care el o deschidea prezenta certe avantaje față de nemurirea obținută prin faima fixată poetic:

> „Marele avantaj al acestei discipline noi era că omul, pentru a-şi câştiga partea de nemurire, nu mai era obligat să recurgă la căile nesigure ale posterității. El o putea actualiza cât timp era viu fără să ceară ajutorul semenilor săi sau al poeților, care, în zilele de început, prin conferirea faimei, ar fi putut face ca numele său să dăinuie pentru totdeauna."[2]

---

1. *Ibidem*, p. 135.
2. *Idem*.

Vehiculul către noua nemurire era *în noi*, era propria noastră minte sau, mai precis, acea parte din mintea noastră numită *nous*, „rațiune", aptă să se miște pe teritoriul ființei neschimbătoare, să cunoască „cele ce sunt mereu aceleași, fără schimbare sau amestec" (*Philebos*, 59 b). Gândirea e așadar capitalul nostru de nemurire. Ea se alimentează din însuși obiectul ei, etern, indestructibil, egal cu el în ființa lui, nesupus nașterii, devenirii și morții, așa cum e supus de pildă trupul lui Ahile, al lui Odiseu sau al Aspasiei. Grație lui *nous*, lumea preocupărilor noastre cotidiene, lumea lui *negotium* așadar, pe care, în dialogurile *Parmenide* (136 b) și *Philebos* (55 a), Platon o desemnase ca lume a lui *génesis kai phthorá*, este lăsată în urmă. *Nous*-ul era „zeul din noi", gândirea oțioasă croită pe măsura ființei indestructibile și a imuabilului nevăzut. Ea își capătă calitatea excepțională tocmai de la calitatea durativă a obiectului ei, de la ceea ce Hannah Arendt numește *everlasting*, „etern-durabilul, ceea ce a fost și este și va fi"[1].

Față de varianta aristocratică, eroic-homerică, a nemuririi (caracterizată prin ispravă măreață și faimă), ne întâmpină acum *o variantă democratică* a ei. De vreme ce toți avem în dotare *nous*-ul, rațiunea – exact așa cum mai târziu Descartes va decreta că *le bon sens est la chose du monde la mieux partagée* –, înseamnă

1. Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 136.

că filozofarea nu era rezervată doar filozofilor. Simplul fapt de a avea *nous* îl presupunea pe „a filozofa".[1] În scrierea sa de tinerețe, *Protrepticul*, îl vedem pe Aristotel îndemnându-i pe *toți oamenii* să se dedice filozofiei cu firescul, să zicem, cu care ar fi privit un peisaj: gândirea de tip filozofic nu este deloc complicată, spune Aristotel, și, ca atare, se află la îndemâna oricui este dispus să recurgă la ea. Iată câteva extrase semnificative din *Protreptic* (fragmentele B54–B57):

> „...dobândirea filozofiei este cu mult mai ușoară decât cea a altor bunuri [...] în dobândirea cunoașterii despre lucrurile acurate, progresul este rapid, ceea ce mi se pare un semn al ușurinței cu care se poate ajunge la filozofie.
>
> Tot așa, faptul că toți se simt acasă în filozofie și doresc să fie *liberi de preocupările curente* [*scholázein*, echivalentul grec al lui „a fi în starea de *otium*"; subl. mea], renunțând la tot restul, e o dovadă, nu mică, a plăcerii pe care îndeletnicirea cu filozofia o aduce cu sine; căci nimeni nu vrea să îndure ceva greu pentru mult timp. În plus, această îndeletnicire se deosebește foarte mult de toate celelalte, pentru că cei care se ocupă cu filozofia nici nu au nevoie de vreo unealtă anume, și nici nu sunt legați de vreun loc anume; când cineva începe să se gândească, oriunde ar fi el în lumea aceasta, el poate atinge

1. „...*philosopheteon estí tois noûn échousin*" – „...având minte, oamenii trebuie să filozofeze" (Aristotel, *Protrepticul*, ediție bilingvă, traducere de Bogdan Mincă și Cătălin Partenie, Humanitas, București, 2005, fr. B92, pp. 118–119).

adevărul ca și cum acesta ar fi de față și l-ar înconjura din toate părțile."[1]

Așadar, *oricine putea, pe cont propriu, să aibă acces (filozofic) la o formă de nemurire* care se debarasase complet de scenariul aristocratic erou–poet–bard. E vorba de o simplă opțiune de existență pe care, în *Philebos*, Platon o numise „cea de a treia viață", viața lipsită de plăcerile trupului, dar și de suferință.[2]

Să încercăm o clipă să desolemnizăm lucrurile și să înlăturăm stratul de prejudecăți strânse în jurul filozofiei de-a lungul secolelor. Cel mai greu ne va fi să răzbim dincolo de mutilările la care a fost supusă din chiar interiorul ei, vizibile mai ales în acel cumplit jargon filozofic la care a recurs în modernitate idealismul german. Doar așa am putea înțelege în ce măsură monoteismul filozofic al începutului, de care vorbește Hannah Arendt, bazat pe transformarea divinului tradițional în Unul parmenidian al Ființei, a marcat pentru totdeauna locurile comune ale filozofiei și a rămas orizontul constant al oricărei gândiri deosebite până în ziua de azi. Adevărul e că *oricine* caută *sensul* unui lucru îl mută pe acesta din perisabil în Ființă. (Oricine și – dacă distribuim miza filozofiei asupra oricărui creator – indiferent de forma pe care o alege pentru a-l exprima.) Orice om care caută constanta unui lucru dincolo de variațiile lui contingente îl mântuiește

1. *Ibidem*, pp. 95, 97.
2. Platon, *Philebos*, 55 a.

pe acesta de finitudinea lui în măsura în care-i caută *ființa ca sens*. Raiul platonician, dacă vrem să-l înțelegem dincolo de alegorie, în pura genialitate a intuiției lui, este *un depozit de sensuri*, adică de trimiteri în nevăzut și indestructibil a tot ce e văzut și destructibil. Dacă mă-ntreb, de pildă, cine sunt după fiecare trezire matinală (așa cum face undeva Dragomir), mă ridic, cu acest mod de a gândi, la altceva decât la gândirea cu care însoțesc gesturile curente sau preocupările fiecărei zile. Orice operă filozofică onestă este tezaurul de sensuri care se adună în mintea unui gânditor de-a lungul vieții sale. Din acest punct de vedere toată istoria gândirii este o prelungire a paradigmei aurorale a filozofiei, o excursie printr-un muzeu al Ființei și un mod de a te înfrupta din nemurire. „Scris cu majusculă sau nu, cuvântul «ființă» nu spune nimic, absolut nimic." Afirmația e a lui Cioran și înclini să-i dai dreptate. Numai că în sensul acesta, de depozit al sensurilor eterne, de paradis al Ideilor, grecilor le spunea. Sensul era pentru ei produsul gândirii noastre oțioase, iar gândirea care a evadat din lumea preocupărilor, a trecătorului și perisabilului este *gândire de sens*. Ca ființă nevăzută a lucrurilor, *sensul* este isprava pură a minții, transmisibilă ca atare și, la rândul ei, nemuritoare. Sensul nu are „timp" și nu se înscrie în timp, ci, în măsura în care trece de la o generație la alta, el trăiește în perpetua lui posteritate. Iar gânditorul este personajul care produce fragmente de nemurire ca sensuri de ființă, indiferent cât de

măreț sau de umil e obiectul de care se apropie curiozitatea lui ontologică. Căci în raiul lui Platon *tot ce există*, până și mărul sau firul de praf, putea fi chestionat în privința Ființei (esenței, sensului, Ideii) lui.

Dar dacă, prin gândirea pură, desprinsă de gândirea preocupată a vieții de zi de zi, fiecare filozof devenea un candidat la nemurire, atunci orgoliul care-l însoțea ca agent al acestei gândiri devenea imens. Și vedem petrecându-se această răsturnare: viața cea mai demnă de prețuit este a celui care pleacă de „aici", din lumea „vânzolelii cotidiene", în lumea sensurilor și ideilor imuabile.[1] Putem spune că filozofii au reușit în mod neverosimil să convingă lumea că gândirea e cu atât mai valoroasă cu cât ea nu e bună la nimic. Cel puțin așa și-au făcut ei intrarea în lume. Evadând din lumea opiniei publice și a gândirii pragmatice, *făcând din părăsirea preocupărilor curente singura lor preocupare* (aș fi înclinat să traduc așa, cu „preocuparea lipsei de preocupare", acea paradoxală[2] *theoretikė enérgeia*,

1. „Căci rațiunea (*nous*) este zeul nostru" și „Viața celor muritori are parte de ceva divin". Trebuie așadar fie să filozofăm, fie să spunem adio vieții și să plecăm de aici, de vreme ce toate celelalte nu par a fi decât lucruri fără rost, nenumărate și deșarte cum sunt. (Aristotel, *Protrepticul*, fr. B110.)

2. O numesc paradoxală în măsura în care contemplarea (*theorêin*) se definea prin opusul său, facerea (*práttein*) și viața activă. Caracterul oximoronic al acestei expresii reapare în faimoasa formulă heideggeriană „Gândirea acționează în măsura în care gândește" de la începutul lui *Brief über den „Humanismus"*.

„activitatea contemplativă", de care Aristotel vorbește în fragmentul B87 din *Protreptic*), ei au devenit o categorie aparte. Ca *monomaniaci ai sensului*, și-au dat singuri un titlu de noblețe, transformând în profesiune comerțul lor cu nemurirea. Le-au propus tuturor să facă un salt existențial: să nu se mai ocupe de „nimicuri", ci de ceva care, croit pe măsura eternd-urabilului, îi scotea din timp.

Gândirea și versantul interiorizării

Este pasionant să vedem cum poate fi înțeleasă o temă atât de dificilă ca nașterea gândirii oțioase venind din două direcții ale interpretării complet diferite. Căci acum, după hermeneutica sofisticată a Hannei Arendt, mă voi opri la demersul unui filozof spaniol extrem de activ în prima jumătate a secolului XX (a murit în 1955): José Ortega y Gasset. Este total ignorat în clipa de față de gândirea academică. Eu, unul, nu știu pe altcineva care să fi scris ceva mai verosimil în marginea apariției gândirii ca „stare (sau cădere) pe gânduri". În loc de binomul pe care l-am invocat la început (*negotium–otium*), Ortega y Gasset a folosit cuplul „perturbare–interiorizare"[1].

1. José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente* (1957), *Omul și mulțimea*, traducere din spaniolă de Sorin Mărculescu, Humanitas, București, 2001, capitolul „Interiorizare și

Ensimismarse, termenul spaniol pentru „interiorizare", este, spune el, „capacitatea omului de a se retrage în mod virtual și provizoriu din lume și de a se adânci în sine"[1]. În sine, adică într-o lume „care nu se află în lume" și care a lăsat în urmă lumea perturbărilor continue, unde trăim în majoritatea timpului. Nici un alt animal nu posedă acest separeu al interiorității pe care omul îl descoperă și îl ocupă de îndată ce are o clipă de răgaz. Prins în lumea „împrejur"-ului său, trebuind să fie atent tot timpul la „ce se întâmplă", animalul este în chip esențial perturbare, iar când are un moment de tihnă, singurul lucru pe care poate să-l facă este să adoarmă. Întreaga viață a animalului este o pendulare între perturbare și somnolență. Când nu e perturbare, animalul este „toropeală infraumană".[2]

---

perturbare" (care reia o lecție ținută mai întâi la Buenos Aires în 1939), pp. 15–38.

1. José Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 21.

2. Iată prelucrarea temei în variantă cioraniană: „Un zoolog care, în Africa, a cercetat de aproape gorilele se miră de monotonia vieții lor și de inactivitatea lor aproape totală. Ore în șir în care nu fac nimic... Nu cunosc, așadar, plictiseala?

Această întrebare aparține într-adevăr unui *om*, unei maimuțe ocupate. Departe de a evita monotonia, animalele o caută, și de nimic nu se tem mai tare decât de a o vedea luând sfârșit. Căci ea nu ia sfârșit decât pentru a fi înlocuită de teamă, cauza oricărei agitații.

Inactivitatea e divină. Cu toate acestea, tocmai împotriva ei s-a ridicat omul. Numai el, în natură, e incapabil să îndure monotonia, numai el își dorește cu orice preț să se întâmple

Omul în schimb, când se sustrage lumii perturbatoare și nu intră încă în lumea somnului, înlocuiește somnolența cu veghea interiorizării.

Este evident că veghea căderii pe gânduri a apărut extrem de târziu în istoria speciei umane, atunci când, cel puțin pentru un număr restrâns de oameni, perturbarea a devenit minimă, iar răgazul, maxim. Altfel spus: când timpul gol al plictiselii devine timpul plin al gândirii. „A sta pe gânduri" a devenit atunci cu mult mai mult decât timpul pe care-l presupune deliberarea ce precedă orice acțiune. Dar *când* și *unde* s-a întâmplat lucrul acesta? Când și unde „a sta pe gânduri" în totală desprindere de o activitate curentă a devenit o preocupare în sine? Cât timp poate o ființă umană să stea pe gânduri? Și care a fost rezultatul acestei stranii preocupări? În ce anume se măsoară „statul pe gânduri"?

Pentru întrebările „când?" și „unde?" avem un răspuns precis: „interiorizarea" a apărut în secolul VI și în prima jumătate a secolului V î.Cr., în câteva dintre coloniile grecești de pe coasta Asiei Mici și din Graecia Magna (Sicilia și sudul Italiei): Milet, Abdera, Elea, Efes, Clazomenai, Agrigentum... Știm și numele celor care, primii în istoria speciei umane, au transformat

---

ceva, orice. Prin aceasta, se arată nedemn de strămoșul său: nevoia de noutate e atitudinea unei gorile aflate pe căi greșite" (Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, traducere din franceză de Florin Sicoie, Humanitas, București, 2011, pp. 186–187).

„statul pe gânduri" într-o preocupare constantă: Thales, Anaximandru, Anaximene, Pitagora, Parmenide, Heraclit, Anaxagoras, Empedocle, Protagoras, Zenon, Democrit...; adică persoanele grupate în manualele de istoria filozofiei sub numele de „filozofii presocratici". Despre ei știm că sunt primii oameni care, *dincolo de orice mitologemă*, au căutat o explicație pentru felul de a fi al lumii și al lucrurilor aflate în lume. De aici au rezultat explicații care, pentru prima oară de când existau oameni, ieșeau din tiparul lumii puse în mișcare la tot pasul de zei (așa cum era, de pildă, lumea epopeilor homerice, a vedelor indice sau a revelațiilor vetero-testamentare). Au gândit, așadar, pentru prima dată într-un spațiu *a-teu*, „fără zei", depopulat de zei.[1] Au gândit dincolo de *dóxa* comună, au utilizat, spune Ortega y Gasset, *parádoxa*, „opinia de dincolo de opinia curentă", de dincolo de cea care era temeinic înfiptă într-un sol religios. Gândeau

1. „Dacă acelei libere alegeri a principiilor i se dă numele de filozofie, nu pare îndoielnic ca procesul de creare a filozofiei să presupună o etapă de ateism. Pe parcursul secolului al VI-lea, pentru anumite grupuri dintre grecii coloniali religia a încetat a mai fi o formă de viață posibilă și, de aceea, s-au văzut siliți să inventeze o atitudine în fața existenței diferită și contrapusă celei religioase" (José Ortega y Gasset, *Originea și epilogul filozofiei și alte eseuri filozofice*, traducere din spaniolă de Sorin Mărculescu, Humanitas, București, 2004, pp. 105–106).

pentru prima oară „pe cont propriu", sub un nume și o „semnătură" proprii. Suntem îndreptățiți să spunem că acum, între anii 580 și 480 î.Cr., apare pentru prima oară o relație între gândurile „puse pe hârtie" (pe un sul de papirus) și persoana care putea fi indicată ca *autor* al lor.

Nu ne putem mira îndeajuns în privința acestei surveniri decât dacă o proiectăm dintr-odată pe uriașul ecran al istoriei speciei umane.[1] De obicei noi imaginăm lucrurile din punctul în care avem un început documentabil al lor. Modul nostru de a examina o problemă nu bate până în spatele acestui moment, pentru că gândul se blochează în fața rupturii mult prea mari dintre „imaginat" și „știut" („atestat", „documentat"). Numai că dacă ne blocăm astfel în cazul apariției gândirii ca gândire oțioasă riscăm să ratăm măreția momentului. Pentru a o surprinde, trebuie să ne imaginăm gândirea care a precedat-o pe cea din documentele presocratice ale gândirii. Procedând astfel, vom obține un fenomen la scară.

---

1. Este ceea ce a făcut biologul american Edward O. Wilson în remarcabila sa carte *Cucerirea socială a Pământului* (traducere din engleză de Dan Crăciun, Humanitas, București, 2012). Lectura acestei cărți ne deschide „fundalul scenei", lăsându-ne să privim în istoria noastră dincolo de începuturile civilizațiilor consemnate în mod convențional și să înțelegem astfel capitolele ei „culte" cu ajutorul prototipului inaugural al lui *homo sapiens*.

Șase milioane de ani au trecut „de la separarea cimpanzeilor de speciile preumane și până la apariția lui *homo sapiens*"[1]. Nu știm cât timp a trecut, în istoria hominienilor, între apariția poziției bipede și apariția inteligenței pragmatice legate de mânuirea curentă a unor unelte. Antropologii vorbesc de ceva între două și trei milioane de ani pentru timpul scurs între *homo habilis* și *homo erectus* și de un milion de ani între *homo erectus* și *homo sapiens*. Reprezentanților lui *homo sapiens*, așadar celor care foloseau inteligența socială, li se acordă o vârstă de câteva sute de mii de ani, iar răspândirea lor pe glob, pornind din Africa, s-a petrecut în ultimii 60 000 de ani. Inventarea agriculturii a avut loc, simultan, în opt puncte de pe glob, în urmă cu zece mii de ani. Antropologii numesc *homo sapiens* o specie „eusocială", adică *bine funcțională social*, care descoperă că „inteligența socială este rentabilă": că împletirea de empatie, altruism și colaborare, pe scurt interacțiunea în grup, este spre beneficiul fiecărui individ al grupului.[2]

Ei bine, înăuntrul acestei perioade s-a făcut trecerea de la inteligența pragmatic-socială la gândirea oțioasă. Referindu-se la această etapă și la apariția interiorizării, Ortega y Gasset folosește expresia „torsiune atențională"[3], care, în termenii noștri, nu e altceva

1. Edward O. Wilson, *op. cit.*, p. 48.
2. *Ibid.*, p. 59.
3. *Omul și mulțimea*, ed. cit., p. 24.

decât un infim fragment al rămânerii pe un gând. Oare câte milioane de „torsiuni atenționale", nu mai lungi de câteva secunde sau minute, s-au petrecut până când omul (sub unul dintre numele proprii ale gânditorilor ionieni înșirate mai sus) a ajuns să gândească „concentrat", „sistematic" și „profesionist"?

Ce vreau să spun prin asta e că episodul interiorizării propriu gândirii oțioase, pe care Ortega y Gasset îl numește în paginile amintite „faptul cel mai antinatural, cel mai ultrabiologic" din lume, ocupă, dacă e măsurat pe scara istoriei speciei umane, o minusculă porțiune. Iată, el are o vechime de doar 2 600 de ani înlăuntrul unui proces care se întinde pe sute de mii de ani. Putem spune fără să greșim că gândirea oțioasă este o faptă târzie a omenirii, aparent cea mai luxoasă și cea mai inutilă dintre toate. Această noutate covârșitoare a fost condiționată de faptul că „timpul liber" (și, odată cu el, cumplita perspectivă a plictiselii) a apărut târziu în istoria unei specii extrem de ocupate. În eseul său despre fericire[1], Russell a observat că un strămoș al nostru care trebuia să fugărească toată ziua un animal sălbatic n-apuca să se plictisească și, am adăuga noi, cu atât mai puțin să găsească timpul necesar pentru mirări meditative de tip laic. E greu de imaginat că o societate în care toată lumea trebuia să mânuiască unelte pentru a nu muri de foame ar

1. Bertrand Russell, *În căutarea fericirii*, traducere din engleză de S.G. Drăgan, Humanitas, București, 2011, pp. 51–52.

fi putut elibera câțiva indivizi cărora să le revină sarcina unică de a medita asupra esenței lucrurilor. Acest fapt uimitor s-a petrecut prima oară în câteva dintre coloniile grecești de pe coasta Asiei Mici, în Ionia.[1]

O preocupare fără statut social

Chiar dacă putem răspunde la întrebările „când?" și „unde?" legate de apariția „statului pe gânduri", sunt o grămadă de alte aspecte ale acestei inedite preocupări în privința cărora informația ne lipsește. Nu avem, de pildă, date clare privitoare la *contextul social* al nașterii gânditorului. E de presupus că apariția lui, și a unei preocupări care nu-și găsise încă un nume, era teribil de insolită în peisajul unei

1. Vezi și Edmund Husserl, *Criza umanității europene și filozofia* (1935): „Într-adevăr, numai la greci omul finitului adoptă în privința lumii înconjurătoare această atitudine cu totul nouă, în care recunoaștem un interes pur pentru cunoaștere și, anticipat, un interes pur teoretic. Nu suntem în fața unei simple avidități deviate de la seriosul vieții plin de grijile și strădaniile sale [...]. Omul se lasă atunci pradă acestei pasiuni de a cunoaște, a cărei tensiune depășește nivelul vitalului pragmatic, cu strădaniile și cu grijile sale de zi cu zi, ceea ce face din filozof un spectator care contemplă și survolează o lume la care el nu mai e părtaș" (Husserl, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, édition bilingue, traduction Paul Ricœur, Aubier Montaigne, Paris, 1977, pp. 46–49).

cetăți. Cum să-i faci pe locuitorii unei cetăți să accepte că e normal ca printre ei să apară cineva care se miră la tot pasul de lucruri de care nimeni nu se miră, de vreme ce pentru *toate* lucrurile (univers, aștri, eclipse, fenomene meteorologice, viață, moarte etc.) existau deja explicații mitologice acceptate de toată lumea? Sigur este că acești indivizi izolați care gândeau „*para*-doxal", adică *dincolo* de „doxa", de opinia curentă general acceptată, apar în răspăr cu mentalul colectiv al cetății. Ce figură făceau și cum de erau acceptați de către ceilalți niște oameni care trăiau literalmente cu capul în nori? Platon ne dă într-unul din dialogurile sale măsura exactă a insolitului gânditorului în contextul cetății:

> „SOCRATE ...într-adevăr numai trupul său se află și umblă în cetate, în timp ce mintea sa [...] e purtată, vorba lui Pindar, «dedesubtul pământului»: ea măsoară suprafața pământului, observă astrele – «ceea ce e pe cer» – și în toate privințele investighează ansamblul naturii tuturor realităților, al fiecăreia în întregul ei, fără să se coboare deloc la ceea ce se petrece în apropierea sa.
> THEODOROS Ce spui, Socrate?
> SOCRATE După cum se zice că Thales, pe când observa astrele și se uita în sus, a căzut într-un puț. Iar o slujnică tracă, spirituală și simpatică, a râs de el, spunând că se străduiește să cunoască lucrurile din cer, dar că îi scapă cele de dinainte și din dreptul picioarelor. Aceeași vorbă de duh e valabilă pentru toți cei care își trec viața cu preocupări filozofice. Într-adevăr, un astfel de om ignoră nu numai ce face aproapele și vecinul său, dar abia dacă

ştie dacă acesta e om sau vreo altă dihanie! În schimb, el cercetează şi ţine să investigheze *ce este un om* şi ce se cuvine ca această fiinţă să facă sau să îndure diferit de celelalte. Înţelegi sau nu, Theodoros?“[1]

Suntem, cu această anecdotă privitoare la Thales – aşadar la începutul secolului VI î.Cr. –, într-un moment inaugural şi idilic al istoriei gândirii, când figura gânditorului este privită cu umor, stârnind acel tip de îngăduinţă pe care-o avem de obicei faţă de năzbâtiile unui copil. Filozoful nu e definit ca personalitate socială, iar filozofia nu are încă un statut limpede. Înscrierea gânditorului într-un nomenclator de funcţii sociale nu se produsese încă. Şi nici gânditorul nu căpătase pesemne o conştiinţă de sine foarte clară. Sigur este însă că, acum pentru prima oară de când apăruse pe lume specia *homo sapiens*, o fiinţă umană cade într-un puţ pentru că se gândea la „ansamblul naturii tuturor realităţilor şi al fiecăreia în întregul ei“. Dacă Thales a trăit între 624 şi 547 î.Cr., atunci putem afirma că primul act al gândirii ca gândire oţioasă, interiorizată şi non-perturbatoare a survenit la Milet într-una dintre zilele primelor decenii ale secolului VI î.Cr. Căderea în puţ a lui Thales reprezintă clipa glorioasă a naşterii filozofiei, momentul în care gândirea intră în mişcare cu ea însăşi, se autonomizează şi „automatizează“.

1. Vezi Platon, *Theaitetos*, 173 c–174 b, traducere de Andrei Cornea, Humanitas, Bucureşti, 2012, p. 119.

Cât timp se poate sta pe gânduri?

Dacă-l raportăm pe „a gândi" la felul în care mintea noastră sare încontinuu de la un gând la altul, atunci o altă întrebare care ne vine în minte când suntem confruntați cu apariția acestui straniu personaj ce va purta de-acum înainte numele de „gânditor" este legată de *durata interiorizării*. În română avem tot felul de expresii care trimit la gândirea oțioasă: a sta pe gânduri, a da ocol unui gând, a nu-l slăbi, a nu lăsa să-ți scape un gând, a duce un gând până la capăt, a cloci un gând la nesfârșit... Dar cât timp se poate respira în interioritate? Cât timp poate gândirea să rămână desprinsă de perturbații? Cât timp poți, în fond, *să stai* pe gânduri, mai precis să urmărești un *singur* gând?

Că primii gânditori „stăteau pe gânduri" și aveau conștiința acestui act „antinatural" rezultă limpede dintr-o vorbă pe care Diogenes Laertios, doxograful Antichității eline (secolul III î.Cr.), i-o atribuie lui Socrate. Întrebat ce părere are despre o scriere a lui Heraclit, acesta răspunde că unele pasaje le-a înțeles, dar că pentru altele, extrem de dificile, ar fi nevoie de un „scufundător din Delos"[1]. Scufundătorii din

1. *Délios kolymbetés*; vezi Diogenes Laertios, *op. cit.*, pp. 162 și 426 („Partea pe care am înțeles-o e minunată și îndrăznesc să cred că la fel e și cea pe care n-am înțeles-o; dar e nevoie de un cufundător din Delos spre a înțelege totul").

Delos erau vestiți pentru capacitatea lor de a rămâne multă vreme sub apă în căutare de bureți de mare. Există un mod de a plonja în gândul altuia, de a te concentra asupra lui căutându-i sensul, și la asta se referă, desigur, Socrate în vorba pe care o citează Laertios. Dar există și un mod de a plonja în gândul propriu, de a te concentra asupra a ceva ce se petrece în mintea ta. Se știe că Socrate practica adesea asemenea spectaculoase decuplări de la lucrurile înconjurătoare. În *Banchetul* (175 a–b), Platon îl face să intre în scenă într-un mod extrem de original. Socrate sosește la ospățul dat în casa lui Agaton mai târziu decât ceilalți oaspeți și este însoțit de un prieten, Aristodem. Acesta intră primul în sala în care are loc banchetul și constată că Socrate, cu care venise pe drum, dispăruse în ultimul moment. Sclavul trimis să-l caute se întoarce anunțând că „Socrate s-a retras sub porticul vecinilor" și că „nu vrea să se clintească de acolo". La insistența lui Agaton ca sclavul să-l aducă degrabă pe Socrate, Aristodem replică: „Ba nu, lăsați-l în pace. Așa e obiceiul lui, câteodată. Oriunde s-ar nimeri să fie, se oprește în loc și nu se mai mișcă de acolo. Din câte cred, o să vină îndată. Nu-l tulburați, lăsați-l în pace." Socrate are, așadar, un rapt de gândire care îl scoate din timpul curent al vieții. „Rămâne ţintuit locului" (*eníote apostás*), spune textul. Același Diogenes Laertios relatează cum în tabăra militară

de la Potideea s-a întâmplat ca Socrate să rămână nemişcat vreme de o zi întreagă.[1]

Vedem astfel cum dintr-odată apare un tip uman a cărui „profesiune", la început necunoscută şi nerecunoscută ca atare, este faptul de a sta în imersiunea gândirii şi de a-şi ţine respiraţia într-un mediu spiritual în care oamenii obişnuiţi nu puteau plonja. Tot Platon, referindu-se la primii filozofi greci, spune în mod explicit că gândirea lor îi decupla în mod automat de viaţa reală, făcându-i ininteligibili pentru omul obişnuit:

> „...ne-au nesocotit peste măsură pe cei mai mulţi dintre noi, sfidându-ne. Într-adevăr, nu s-au sinchisit dacă putem să-i urmărim sau nu în cele ce spun, ci şi-au dus de fiecare dată până la capăt propriul gând."[2]

În lucrarea amintită, în capitolul dedicat lui *nunc stans*, acestui „acum neclintit" specific „poziţiei gânditorului", Hannah Arendt analizează „localizarea în timp a ego-ului gânditor"[3]. Eul aflat în poziţia de *nunc stans* îi conferă gânditorului pe de o parte posibilitatea de „a fi peste tot", care este de fapt un „nicăieri", pe de alta, un prezent etern care este de fapt „o luptă

---

1. *Op. cit.*, p. 162.

2. Platon, *Sofistul*, 243 a, traducere de Constantin Noica (în Platon, *Opere* VI, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989, p. 349).

3. Hannah Arendt, *op. cit.*, cap. „The gap between past and future: *nunc stans*", pp. 202–212.

cu timpul însuși", una care-i răpește eului gânditor vârsta, dăruindu-i liniștea ce se așterne peste lume din clipa în care zvonul oricărei activități cotidiene (ceea ce am numit *negotium*) a încetat. Această liniște este atemporalitatea proprie „regiunii gândirii" aflate „complet dincolo de ceasurile și calendarele umane".[1]

Și totuși, cât poate poposi mintea în „regiunea gândirii"? Cât timp poate stărui un gânditor în derularea unui gând? Cât timp se poate el desprinde din secvența trecut–prezent–viitor, așadar de albia temporală a propriei sale biografii și de continua dispersie a gândirii care o însoțește? Imaginea lui Socrate prins într-un rapt al gândirii și stând țintuit locului o zi întreagă ține de mitologia istoriei gândirii. În mod normal gândirea noastră alunecă continuu în toate direcțiile. Alexandru Dragomir a făcut inventarul acestor „alunecări" în eseul *Atenția și cele cinci plecări din prezent*. Aici, el inventariază următoarele cinci posibile „modificări ale conștiinței", următoarele cinci „plecări": „1. Îmi îndrept atenția spre ceva trecut. 2. Îmi îndrept atenția spre ceva viitor. 3. Îmi îndrept atenția spre alt loc decât aici. 4. Gândesc abstract. 5. Îmi imaginez ceva".[2] Dintre acestea cinci, numai a patra formă se referă la gândirea țintită de tip filozofic, singura care, ieșind din prezent, pleacă

1. *Ibid.*, p. 207.

2. *Cinci plecări din prezent. Exerciții fenomenologice*, Humanitas, București, 2005, p. 93.

de fapt în atemporal și în nicăieri. Dar pentru cât timp? În capitolul „Despre imperfecțiunile esențiale ale intelectului" din al doilea volum al *Lumii ca voință și reprezentare*, Schopenhauer face responsabilă extrema *mobilitate* a minții pentru „inevitabila *dispersie* a gândirii noastre":

„Fiindcă, pe de o parte, impresiile sensibile năvălesc asupra acesteia, perturbând-o, întrerupând-o și impunându-i în fiecare moment cele mai diferite lucruri, iar, pe de altă parte, în cadrul asociațiilor de idei *un* gând îl atrage pe *celălalt* și este înlocuit el însuși de acesta; în fine, nici măcar intelectul nu este capabil să se fixeze pentru foarte multă vreme în mod continuu asupra unei singure idei, ci, așa cum ochiul, dacă se uită țintă un timp îndelungat la un singur obiect, curând n-are să-l mai vadă limpede, deoarece contururile se contopesc, se confundă și până la urmă totul se-ntunecă, tot astfel, printr-o reflecție prelungită asupra unei singure probleme, gândirea se încâlcește treptat, se tâmpește și sfârșește într-o totală imbecilitate. De aceea – după un anumit timp, care variază în funcție de individ – trebuie să renunțăm momentan la orice meditație sau deliberare care din fericire a rămas netulburată, dar nu a fost dusă până la capăt, chiar dacă ea are în vedere cea mai importantă problemă care ne preocupă, și să ne eliberăm conștiința de obiectul ei atât de interesant pentru noi, spre a ne ocupa acum de niște lucruri neînsemnate și indiferente, oricât de greu ne apasă grijile legate de chestiunea noastră. În acest timp însă, obiectul acela important nu mai există pentru noi și devine *latent* precum căldura în apa rece. Dacă-l reluăm într-un alt moment, ne îndreptăm spre el

ca spre o problemă nouă, cu care trebuie să ne familiarizăm iarăși, deși mai repede. [...] Totuși, noi înșine nu revenim complet neschimbați. [...] Așa se face că deseori același lucru ne apare foarte diferit în diverse momente: dimineața, seara, după-amiaza sau a doua zi; viziunile asupra lui se aglomerează acum și ne sporesc îndoiala. [...] Din toate acestea este evident că, potrivit naturii lor, conștiința și gândirea umană sunt în mod necesar fragmentare."[1]

Reacția la sistem și la tratat a apărut în istoria filozofiei tocmai pe considerentul că gândirea „pură" desfășurată pe spații largi este o utopie. De vreme ce prin felul ei de a fi gândirea este fragmentară, onest și firesc este să faci din fragment expresia însăși a discursului filozofic. Gândul acesta a fost teoretizat ca atare de Lev Șestov în 1905 în *Apoteoza lipsei de temei*. Cartea este îndreptată împotriva „magnaților feudali ai spiritului", a autorilor de sistem, care au acreditat ideea că orice faptă a gândirii trebuie să se nască dintr-*o idee*. Aceasta va sfârși prin „a strivi sub greutatea ei întreg conținutul cărții" și prin a ne aduce sub ochi un „cortegiu de începuturi și sfârșituri", pus în mișcare de o cauzalitate fermă și de cele mai stricte inferențe logice. Or, adevărul e că nu există pagode ale gândirii, construcții înălțate prin întemeieri

1. Arthur Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*, vol. II, traducere din germană de Radu Gabriel Pârvu, Humanitas, București, 2012, pp. 152–153.

succesive pe o verticală fermă. Și nici orizontala „marilor lanțuri ale gândirii". Gândirea nu seamănă cu o clădire ridicată pe o temelie și sfârșind cu un acoperiș. Rigoarea este o aparență care se obține prin utilizarea în exces a unor operatori lingvistici de tip concluziv, prin cârje verbale care sugerează o logică intrinsecă mincinoasă.

> „Și toți acei «pentru că», toate acele concluzive «așadar»-uri și chiar și simplele «și»-uri și alte nevinovate conjuncții prin mijlocirea cărora judecați întâmplător dobândite se legau într-un lanț «bine alcătuit» de raționamente – Doamne, ce tirani nemiloși se dovedeau a fi!"[1]

Să izbăvim gândirea de aceste constrângeri născute din imperativele consecvenței! Să deconstruim aceste butaforii ale gândirii („edificiul trebuie să fie dezmembrat piatră cu piatră")! „De ce să încheiem? De ce un ultim cuvânt?"

> „Gândurile nefinite, dezordonate, haotice, neducând spre țelul dinainte stabilit de către rațiune, contradictorii ca însăși viața – nu sunt ele mai apropiate sufletului nostru decât sunt sistemele, fie ele chiar mărețe, dar ale căror creatori s-au preocupat nu atât de cunoașterea realității, cât de «înțelegerea» ei?"[2]

---

1. Lev Șestov, *Apoteoza lipsei de temei. Eseu de gândire adogmatică*, traducere din limba rusă de Janina Ianoși, Humanitas, București, 1995, p. 30.

2. *Ibid.*, p. 32.

Câteva decenii mai târziu, Cioran va prelua ștafeta. Faimoasele lui *Caiete* sunt pline de notații care pledează pentru discursul fragmentat, pentru „gândirea fracturată", generată de umori contextuale și aptă să reproducă gesticulația sacadată a vieții („dezlânată întocmai ca viața"). „Am fragmentul în sânge", spune el, fragmentul e „felul meu de a înainta", singura formă de exprimare care „pactizează cu viața", spre deosebire de „gândirea coerentă" care construiește respectând doar „propriile legi":

> „Fragmentul e modul meu natural de a mă exprima, de a fi. Sunt născut pentru fragment. În schimb, sistemul este robia, moartea mea spirituală. Sistemul e tiranie, sufocare, fundătură. Antipodul meu, ca formă a spiritului, este Hegel, și de fapt oricine și-a erijat gândurile într-un ansamblu doctrinar. Îi urăsc pe teologi, pe filozofi, pe ideologi, pe..."[1]

Dar suntem oare îndreptățiți ca, pe baza acestor tipuri de argumentare, să negăm posibilitatea gândirii de a obține continuitatea din mijlocul discontinuităților ei naturale? Există un mod de „a cloci" obiectul gândirii, de a înainta și de a ajunge la un deznodământ prin forare întreruptă și reluată la nesfârșit. Dozele de gândire zilnică aglutinează totuși de la o zi la alta, și rămânerea obsesivă pe o temă a gândirii, ani la rând, a dat în istoria gândirii rezultate

1. Cioran, *Caiete*, vol. III, traducere de Emanoil Marcu și Vlad Russo, Humanitas, București, 2010, p. 37.

spectaculoase. E greu de crezut că ceea ce ai dobândit într-o secvență de gândire se destramă până la următoarea revenire asupra ei. Schopenhauer a atras în mod paradoxal atenția asupra discontinuității gândirii dinăuntrul unui tratat de șapte sute de pagini, adică tocmai dinăuntrul unei superbe demonstrații de continuitate, căreia nu-i lipsesc nici crescendoul și nici coerența finală a gândului. Știm, de pildă, cu exactitate cât timp a stat Kant pe gânduri înainte de a scrie (în patru-cinci luni!) *Critica rațiunii pure*: doisprezece ani (1769–1780).[1] Știm, de asemenea, că lui Heidegger i-au trebuit doi ani pentru redactarea lucrării *Ființă și timp* (1925–1926) și cam cinci ani din clipa în care, în perioada de la Marburg, a făcut primii pași pe drumul ideilor directoare ale cărții. Există, în fond, și vieți întregi dedicate gândirii. Iar un „scufundător din Delos" în spațiul gândirii se pare că este un personaj care poate sta în imersiune până la sfârșitul vieții sale.

---

1. „După o lungă perioadă de reflecție, care s-a întins cel puțin din anul 1769 până spre sfârșitul anului 1780, Kant a pus pe hârtie textul voluminoasei *Critici a rațiunii pure* în doar câteva luni. Lui Moses Mendelssohn îi scria, în 1783, că «produsul unei perioade de cel puțin doisprezece ani de gândire l-am pus pe hârtie cam în patru-cinci luni...»." Vezi Mircea Flonta, *20 de întrebări și răspunsuri despre Immanuel Kant*, Humanitas, București, 2012, p. 44.

O altfel de gândire

„Și-au dus de fiecare dată până la capăt propriul gând", spune Platon. Când avea să devină lucrul acesta – din insolit, exotic și comic-trăsnit – vinovat? Căci, după cum știm, avea să se întâmple asta: va veni un moment când faptul de a avea propriul tău gând va fi amendat cu o cupă de otravă.

Adevărul e că noi nu gândim îndeobște cu gândurile noastre, cu „propriul gând", și cu atât mai puțin putem spune că am fi preocupați să gândim ceva „până la capăt". Noi, oamenii, gândim – și grecii din cetățile Greciei antice nu făceau defel excepție – cu gândurile tuturor, cu gândurile tradiției sau ale opiniei publice. „Ne dăm cu părerea" într-o doară în marginea părerii altora. Dar nu fixăm sistematic „obiectul discuției" și nici pașii pe care trebuie să-i facem pentru elucidarea lui. Gândirea obișnuită este gândirea „medie" a unei comunități. Gândim în categorii publice și impersonale. Grecii gândeau potrivit „spiritului cetății", iar în perimetrul acestuia punctul de referință constant erau zeii. Exista un „substrat divin" pentru orice existență și întâmplare, iar elementul divin „strălumina" întreaga realitate.[1] Când cineva venea să tulbure această gândire conformă, căutând alte explicații

1. Walter F. Otto, *Zeii Greciei. Imaginea divinității în spiritualitatea greacă*, traducere din germană de Ileana Snagoveanu-Spiegelberg, Humanitas, București, 1995, p. 18.

decât cele mitologice, deschizând subiecte considerate de toți închise, devenea incomod și trezea suspiciuni. În capitolul „Originea istorică a ocupației filozofice" din volumul, publicat postum, *Originea și epilogul filozofiei*, Ortega y Gasset face o strălucită analiză a ceea ce el a numit „sociologizarea «gânditorului»" în Atena antică, în speță analiza raporturilor în care filozoful a intrat cu cetatea din clipa în care a devenit vizibil.[1] Până către jumătatea secolului V î.Cr. Atena nu cunoștea „gânditori". Avea poeți, tragediografi, autori comici (ca Aristofan), arhitecți, artiști plastici, dar nu filozofi. Primul gânditor care, ca discipol al lui Anaximene, a pus piciorul la Atena, în jurul anului 480 î.Cr., devenind profesor al „luminatului" Pericle, a fost Anaxagoras din Clazomenai (mică cetate pe coasta ioniană, la nord de Efes). Ortega y Gasset subliniază situația paradoxală în care se afla Atena în acel moment: cea mai strălucită cetate grecească, cea mai puternică politic și cea mai bogată, era de fapt teribil de conservatoare și „provincială" („...trăia retardată în raport cu periferia lumii grecești, în ceea ce privește «gândirea»"[2]). Periferia (suma coloniilor) era centrul gândirii, în timp ce centrul politic (Atena) era periferic în raport cu gândirea. Patruzeci de ani mai târziu, către anul 440, peisajul se schimbă, nu în sensul că

1. José Ortega y Gasset, *Originea și epilogul filozofiei*..., ed. cit., pp. 110–114.

2. *Ibid.*, p. 111.

dominația tradiției și producția mitopoetică își pierd, la Atena, din forță, ci în sensul că numărul gânditorilor din colonii care vizitează Atena devine atât de mare, încât figura filozofului este percepută în mod distinct de către populație. Dialogurile lui Platon sunt pline de nume ca Protagoras, Prodicos, Hippias, Melissos, Gorgias, deci de reprezentanții diferitelor școli filozofice „periferice", în jurul cărora se strâng, să-i asculte, o grămadă de tineri.

> „...tot ce fermentase vreme de un veac și jumătate în restul Eladei se prăbușește dintr-odată peste piețele și porticurile Atenei. Pentru prima dată și brusc, pe lângă poezia și *mitopoieia* tradiționale, publicului atenian i se oferă într-o enormă abundență și, mai cu seamă, într-o pestriță varietate noi produse ale minții. [...] O avalanșă de «paradoxe» cade asupra Atenei."[1]

Avem prezentat pe larg spectacolul acesta „pestriț" în dialogurile platoniciene. Ne întâmpină aici mereu un Socrate nespus de curios să vadă ce mărfuri noi ale gândirii aducea cu sine unul sau altul dintre „străinii" sosiți în vizită la Atena. „Mărfurile" aduse de aceștia erau expuse în cercuri restrânse, alcătuite preponderent din tineri aristocrați deschiși către tot ce era nou. Ele erau lăudate peste poate de cei care le aduceau, iar Socrate, ca un bun prețuitor, le întorcea pe toate părțile, le examina atent în prezența proprietarilor,

1. *Ibid.*, p. 113.

punea întrebări, cerea lămuriri, le scotea la lumină calitățile și defectele. Uimitor este că aceste „mărfuri" care stârneau atâtea discuții erau *ireale*: erau gânduri, erau idei, erau unelte ireale de tălmăcit realitatea. Singurele lucruri reale în aceste dialoguri sunt decorul – casele în care aveau loc discuțiile, câte un portic, câte o palestră –, apoi cei implicați în dialog și, când e cazul, asistența. Însă scena propriu-zisă pe care se desfășoară dialogurile și în care se înfruntă doi sau mai mulți protagoniști sunt strâmtele încăperi ale unor minți care, pe parcursul discuției, se des-zăvorăsc, își uită apartenența la un individ anume și se deschid înspre tărâmul infinit al *logos*-ului, a ceva ce făcea și nu făcea parte din lumea de aici, dar unde lucrurile păreau că ies din ascundere, că „se dau pe față". Intriga în aceste stranii piese de teatru se naște la întâlnirea dintre diversele opinii, idei și raționamente pe care gânditorii, în focul discuției, le fac să intre pe rând în scenă. Ele, în irealitatea lor, sunt adevăratele personaje. În jurul lor, al pățaniilor lor, în jurul potrivirilor și nepotrivirilor lor, al adevărurilor pe care și le revendică înverșunat și pe rând, se nasc aceste drame de idei și prin ele gândirea devine *dramatică*.

În numele a ce se ciocneau toate acestea între ele? Pentru ce anume se dădea bătălia? Pentru adevăr. Două mii cinci sute de ani mai târziu, Heidegger va răspunde frumos: pentru adevăr, adică pentru *a-létheia*, pentru cucerirea „stării de neascundere"

(pentru *Un-verborgenheit*), pentru „dez-văluire" (pentru *Ent-hüllung*), pentru „ființa lucrurilor", pentru adevărul lor *nedisimulat*. Înseamnă că acești oameni (puțini la număr, dar din ce în ce mai bine conturați ca „sectă"), spre deosebire de toți ceilalți, erau convinși că lucrurile apar ascunzându-se, că ele sunt disimulate și că faptul de a recurge la zei pentru explicarea lor nu făcea decât să păstreze disimularea și să consfințească taina. Trebuia să existe o gândire, o „cunoaștere adevărată", care să le scoată din ascundere și care să rupă pecetea tainei cu care ele își făceau intrarea în lume.

Toți adepții acestei noi „credințe" căutau arhetipuri de ființă acolo unde cei mai mulți se mulțumeau cu aparențe. Procedând astfel, ei tăiau gândirea în două: una era gândirea comună, care, ghidată de lumea vizibilă din jur, de preocupări cotidiene și de „afaceri", sălta voioasă de la un lucru la altul, urmând formele unui peisaj extrem de divers. Gândirea aceasta putea pleca de oriunde și putea ajunge oriunde. La capătul ei, tot ce putea fi reținut și transmis era o suită de „practici". Cealaltă, gândirea care se năștea inventându-și drumul din mers, era orientată, austeră, sobră. Își propunea din capul locului să ajungă *undeva*, chiar dacă, în cele din urmă, nu reușea și rămânea pe drum. Să afle, de pildă, ca în *Theaitetos*, ce este știința. Când citești dialogurile logice platoniciene, grija care te urmărește tot timpul este că n-ai să poți rămâne în

șa pe tot parcursul călătoriei. Câtă vreme se va putea oare concentra mintea pe drumul îngust al gândirii? Când nu vei mai putea ține pasul cu ea? Dar ce minte avuseseră cei care puseseră spectacolul noii gândiri în scenă, cei care trasaseră drumul „gândirii altfel", care descoperiseră *altfel-itatea* ei? Cei care schimbaseră *densitatea* mediului gândirii, unul în care nu putea intra și rămâne decât un „scufundător din Delos"?

Niciodată în istorie un grup de oameni, asemeni primilor filozofi, nu și-a făcut mai decis apariția *ca elită*. Căci ce poate să diferențieze mai mult pe lume decât „gânditul altfel"? Și ce poate să irite mai mult, să stârnească mai mult decât această altfel-de-gândire? Și, în mod corespunzător, privite lucrurile dinspre gânditor, ce poate fi mai primejdios, de vreme ce „gânditul altfel" se poate solda cu o condamnare la moarte, așa cum s-a întâmplat cu Socrate?

Sigur, lucrurile au ajuns treptat aici. Când primii filozofi sosiți la Atena din colonii au început să mișune prin cetate, preocuparea lor în ochii *demos*-ului era total neclară. Cum vorbeau în cercuri restrânse, ocupația lor nu devenise, în cuvintele lui Ortega y Gasset, „ceva asemănător cu o funcție sau cu o magistratură"[1]. Confuzia n-a durat însă mult. Cam la douătrei decenii după venirea lui la Atena, către 450 î.Cr., Anaxagoras, care era prieten cu Pericle, a fost judecat

1. *Originea și epilogul filozofiei*, ed. cit., p. 109.

și condamnat la exil: afirmase că soarele este „o bucată de metal incandescent", iar luna, un soi de pământ „cu dealuri și văi". Mai mult, că întregul univers este alcătuit din „corpuri mici omogene".[1] Extrem de neplăcut, de bizar și șocant! Din acel moment este votată o lege care condamna pe oricine își permitea să facă teorii privitoare la „cele cerești și cele de sub pământ", pe scurt, pe oricine nu credea în zei. Această idee a lui Anaxagoras privitoare „la cele cerești" îi va fi pusă în spate și lui Socrate cu ocazia procesului intentat în 399 î.Cr. (*Apologia*, 18 b). Raportată la credință și la tradiție, gândirea filozofilor apare în ochii poporului ca violare a unui lucru sacru, ca *sacrilegium*.

A asuma până la capăt

Ce se întâmplă însă de partea cealaltă, a gânditorilor? Când a cerceta ce anume sunt lucrurile dincolo de aparența lor devine un fel de a trăi, rezultatul acestei gândiri investigatoare nu este unul oarecare. Născându-se la capătul unei strădanii mentale intime care, pentru gânditor, devine un sens de viață, ideea este în cel mai înalt grad *a ta*. Vreau să spun că ea capătă un *caracter organic*: e, ca să zicem așa, carne din spiritul tău. A te lepăda de ea e ca și cum te-ai lepăda de tine, ca și cum ai continua să trăiești, mort

1. Diogenes Laertios, *op. cit.*, p. 157.

fiind. Acest lucru extraordinar li-l spune Socrate judecătorilor săi în *Apologie:* că și dacă l-ar lăsa liber, cu condiția să nu mai gândească cum gândește și să nu mai facă ceea ce face gândind astfel, tocmai gândirea lui l-ar obliga să nu accepte această condiție.

Dar ce gândea Socrate? Socrate nu cerceta, ca filozofii ionieni, ce sunt lucrurile din lumea fizică dincolo de aparența lor. El spune răspicat că nu-l interesează să cerceteze „cele cerești și cele de sub pământ" și-i roagă pe judecători să nu-l confunde cu Anaxagoras. Și totuși, gândirea lui funcționează, și ea, în spațiul stării de neascundere, în spațiul adevărului, acolo unde aparența e dată pe față ca aparență. Numai că în joc sunt de astă dată *cele omenești.* Ceea ce dez-văluie Socrate este tocmai părelnicia oamenilor, aparența științei acolo unde în fond nu e vorba decât de ignoranță. Aparent, toți știm sau avem pretenția că știm. Noi trăim cu convingerea flatantă că știm o grămadă de lucruri din cele omenești. Că știm, de pildă, ce e cunoașterea, sau evlavia, sau curajul, sau frumosul, sau binele... Or, la o cercetare atentă, adică la o cântărire atentă a răspunsurilor (exact ceea ce făcea Socrate punând întrebări în dreapta și-n stânga), rezultă că rătăcim, că ne contrazicem, că de fapt nu știm nimic ferm, ci doar ne închipuim că știm. Că suntem toți, așadar, niște închipuiți. Că suntem aparența propriei noastre cunoașteri. Căci singurul lucru ferm pe care-l dă pe față cercetarea prin întrebări și

răspunsuri a „științei" cuiva este ignoranța, părelnicia ca iluzie a științei.

Miezul tare al gândirii lui Socrate este deci că oamenii iau părelnicia lor drept adevăr. Singura deosebire dintre Socrate și ceilalți este că el, Socrate, își asumă propria ignoranță. Superioritatea lui față de ceilalți era de a fi fost singurul care știa ceva sigur: că nu știe. Nici ceilalți nu știau, dar, spre deosebire de Socrate, nu știau că nu știu și nici *nu voiau să afle acest adevăr*. Și pentru că nu voiau, erau gata să-l condamne la moarte pe cel care, spunându-le și demonstrându-le mereu că nu știu, îi incomoda, îi exaspera, îi jignea, îi umilea.

Iar Socrate, spuneam, era gata să se lase condamnat decât să renunțe la marea descoperire a gândirii lui și la adevărul lui.

> „...dacă deci mi-ați spune acestea: «Socrate [...], îți dăm drumul, dar să nu te mai îndeletnicești de azi înainte cu cercetările tale; să nu mai filozofezi; iar dacă te apuci iarăși de acestea, te vom osândi la moarte»; dacă, precum spuneam, m-ați elibera cu această condiție, eu v-aș răspunde: «Cetățeni ai Atenei [...], câtă vreme mai am suflare și sunt în putere, nu voi înceta să filozofez [...]; fie că mă veți elibera sau osândi, eu nu-mi schimb felul de viață, de-ar fi să mor și de mai multe ori»" (*Apologia*, 29 c–30 b).

Două lucruri extraordinare se întâmplă aici. În primul rând nu mai e vorba doar de adevărul în sine ca gratuită scoatere din ascundere. Aici e vorba de

mai mult decât „o piatră roșie fierbinte". În fond, pentru cetate și pentru fiecare cetățean al ei, nu era o mare deosebire între a crede că soarele e un zeu sau că e un metal incandescent mare cât Peloponezul. În orice caz nu era același tip de deosebire ca între „a crede că știi" – fără ca de fapt să știi – și „a nu ști și a recunoaște că nu știi". De o parte erau trufia, impostura, prostia, de cealaltă, luciditatea onestă. Cu Socrate gândirea „se comută" de pe „fiziologia" ionienilor (cunoașterea naturii) pe „etică". Prin el gândirea alunecă de la *theoría*, cunoașterea pură și gratuită, la o cunoaștere cu implicații *practice* (în sens kantian), adică morale. Gândirea, dintr-odată, nu mai e un lux, ci devine *folositoare*, conectează căutarea adevărului la valori, la configurarea vieții, la cum se cuvine să trăiești. A gândi corect mă așază de astă dată, pe mine ca om, pe un drum profitabil. Trufia și prostia sunt nocive, în timp ce luciditatea și adevărul sunt profitabile. Gândirea, prin Socrate, capătă încărcătură, devine uman-gravitațională, vizează, printr-o meditație explicită asupra felului în care se cuvine să trăiești, obținerea unei comunități de o calitate superioară și, în final, *o ameliorare a speciei umane*, o „eusocializare" sporită.

Și al doilea lucru extraordinar care se petrece acum. Socrate este neclintit în gândul că nu-i poate lăsa pe atenieni să trăiască în ignoranță crezând că trăiesc în știință. Și că nu poate abdica de la acest imperativ.

Dar, atenție!, nu o face constrângându-i, ci încercând să-i convingă de acest lucru. Nu e un tiran, ci un „pedagog", unul care-i privește pe concetățenii săi ca pe niște copii mari ce mai au de învățat în privința neștiinței lor. Aici apare pentru prima oară un fapt tulburător: că *a gândi* înseamnă nu numai a descoperi un lucru, a-l dez-vălui, a-l scoate din ascundere, ci înseamnă deopotrivă *a-ți asuma până la capăt ceea ce ai gândit până la capăt*. A-ți asuma până la capăt: adică a-l face coextensiv cu viața ta și a accepta că e mai bine să mori decât să renunți la gândul tău ca adevăr al ființei tale. Faptul de a gândi presupune, așadar, *o conduită*. Ce înseamnă a gândi? *Înseamnă să te porți în conformitate cu felul în care gândești*. Aici apare prima oară în lume ceea ce, în secolul al XIX-lea, danezul Kierkegaard va numi *reduplicare*: a trăi conform cu felul în care gândești, a-ți trăi viața exact la scara ideilor pe care le afirmi.[1] Reduplicarea trimite la ceea ce, mai puțin prețios, am putea numi *onestitatea gânditorului*.

Sigur, orice gânditor trăiește în istorie, ceea ce înseamnă că el gândește în istorie. Iar istoria poate fi clementă cu gândirea gânditorului, ba chiar, precum în cazul lui Hegel de pildă, societatea îl poate celebra și decora pe gânditor. După cum poate fi, dimpotrivă, severă și intolerantă până la a-l amenda în varii

1. Vezi *infra*, capitolul „Gândirea pe cont propriu, Individul și mulțimea".

chipuri, cenzurându-l, nepublicându-l, luându-i mijloacele de subzistență, la limită, omorându-l. Nu se știe niciodată cum cad zarurile istoriei în clipa nașterii unui filozof. În general, lucrurile se termină prost când gânditorii intră în conflict cu o religie sau cu o ideologie dominantă. Numai că un adevărat gânditor nu-și ajustează gândirea după tiparul unei religii sau al unei ideologii. Pe de altă parte, nu toți filozofii sunt dispuși, asemeni lui Socrate, să-și plătească ideile cu viața. Dar nici să renunțe la ele nu pot, de vreme ce ei sunt gânditori tocmai în virtutea lor. În general e greu să crezi altceva decât crezi și e imposibil, gândirea fiind un act intim, să gândești altceva decât gândești. Interesantă e soluția lui Kant. Kant nu era Socrate, nu era capabil să sfideze puterea. Când a fost pus în fața perspectivei de a fi dat afară de la universitate și, eventual, exilat, el nu s-a-ndreptat către cupa de otravă, ci a găsit această ieșire: „...dacă ceea ce spunem trebuie să fie adevărat nu înseamnă că avem datoria de a spune public întreg adevărul"[1]. Ceea ce-nseamnă: Nu am voie să spun altceva decât gândesc, dar nu sunt obligat să spun tot ce gândesc.

Din toate cele spuse până acum rezultă că gândirea în sensul ei de gândire oțioasă, non-perturbatoare și „stătătoare pe gânduri" este, ca multe alte isprăvi

1. Dintr-o însemnare personală citată de Mircea Flonta, *op. cit.*, p. 33.

notabile ale omenirii, o faptă a istoriei Occidentului. Ca atare, soarta ei va depinde de această istorie, respectiv de capacitatea sau incapacitatea Occidentului de a păstra achiziţiile sale ca pe achiziţii ale speciei. Revin acum la gânditorul spaniol la care am făcut deja ample referinţe: José Ortega y Gasset. Tot el e cel care a făcut observaţia că nici o achiziţie a civilizaţiei umane nu este definitivă. Tot ce se câştigă de-a lungul istoriei acestei stranii specii care suntem se poate pierde. Ortega y Gasset a observat că nici o altă specie nu poate progresa inventând, că nici o altă specie nu are, în acest sens, istorie. Nu putem face o cronică a „creşterii şi descreşterii tigrilor" (*incrementa et decrementa*), aşa cum a făcut, de pildă, Cantemir una a Imperiului Otoman sau Gibbon una a Imperiului Roman. Dar *dacă nici o altă specie nu poate progresa, nici o alta nu poate regresa*, aşa cum numai omul ştie s-o facă. Speciile pot dispărea pe cale naturală, dar nu pot „cădea în sine": nu se poate vorbi de o des-tigrizare aşa cum se vorbeşte de o dez-umanizare. Dintre cele trei mari achiziţii ale umanităţii – libertatea, moralitatea şi gândirea ca rămânere-pe-gânduri –, nici una nu este definitivă.[1] Aşa cum gândirea a luat naştere treptat, tot aşa ea poate dispărea:

1. Recent, Andrei Cornea a scris o splendidă carte privitoare la fragilitatea libertăţii: *Miracolul. Despre neverosimila faptură a libertăţii* (Humanitas, Bucureşti, 2014).

„Departe de a-i fi fost dăruită, adevărul este [...] că omul și-a făurit gândirea treptat, și-a confecționat-o printr-o disciplină, prin cultivare sau cultură, printr-un efort milenar de multe milenii, fără a fi izbutit – nici pe departe – să încheie acea elaborare. [...] Și chiar și acea parte deja dobândită, achiziționată fiind, și nu constitutivă, este mereu expusă riscului de a se pierde, și în mari doze s-a și pierdut... Până acolo încât, spre deosebire de celelalte ființe din univers, omul nu este niciodată cu siguranță *om*, ci a fi om înseamnă tocmai a fi mereu pe punctul de a fi..."[1]

Gândirea, cu o vorbă a lui Pascal, se poate foarte bine *deregla*[2], iar criza pe care o trăiește azi Occidentul, înainte de a fi una politică, este una a gândirii; sau este una a politicii care a abandonat gândirea. Dereglarea rațiunii, care funcționează astăzi sub sigla „corectitudinii politice", are întotdeauna loc când gândirea este obligată să se corcească cu ideologia, iar lucrul acesta s-a petrecut în universitățile occidentale la sfârșitul anilor '60, a pătruns apoi în mass-media și a devenit astăzi de-a dreptul dictatorial. Mai poate spune astăzi Occidentul că gândește sau că îi aude pe cei care gândesc?

În ciuda a ceea ce părea la început, gândirea oțioasă e lucrul cel mai util de pe lume. Căci dacă ea este cel mai fin mijloc de reglaj al comportamentului înlă-

1. José Ortega y Gasset, *Omul și mulțimea*, ed. cit., p. 27.
2. Vezi *infra*, secțiunea „Pornind de la o vorbă a lui Pascal".

untrul speciei umane înseamnă că ea este cea mai utilă în sensul eusocializării, adică al unei formule optime a convieţuirii. Iar dacă rezultatele acestui reglaj, oricât de spectaculoase ar fi (vezi constructele vieţii politice născute în ultimele trei secole în marile democraţii moderne), nu par să fie stabile, de vreme ce progresele şi regresele istoriei merg mână-n mână, înseamnă că omenirea nu a reuşit între timp o ameliorare semnificativă a comportamentului, faţă de vremea lui Socrate. Ea nu e astăzi mai bună decât erau atenienii care l-au condamnat la moarte pe Socrate. E puţin probabil că oamenii vor putea trece vreodată dincolo de punctul în care invidia şi ura cotidiene se împletesc în mod eficace cu chipurile variate ale fanatismelor istorice. Şi-atunci înseamnă că Cioran are dreptate: „Se vorbeşte despre «progres». [...] Istoria e mai degrabă o neîncetată prăbuşire."[1]

Gândirea ca ajungere la surse şi ca „tehnică a gândirii"

Dar ca să se nască, gândirea mai are nevoie de două lucruri. Cu excepţia „primului gânditor", gândirea gânditorului care s-a detaşat de gândirea pragmatică ce însoţeşte orice preocupare trebuie să se întâlnească cu gândirea celor care au gândit aceeaşi

1. *Caiete*, vol. II, Humanitas, Bucureşti, 2010, p. 298.

problemă înaintea lui. O să-mi replicați: „Nu ai spus că, dacă te ocupi de alții care au gândit înaintea ta, de fapt nu gândești?" Nu. Am spus că, dacă „a gândi" se rezumă la cunoașterea profesorală a lui Platon, Aristotel și a celorlalți filozofi, asta nu înseamnă încă gândire. În schimb, dacă vrei să afli pe cont propriu ce este timpul sau ce este libertatea nu o poți face ignorându-i pe cei care au fost, înaintea ta, preocupați de aceeași problemă. E drept că, după ce ai aflat gândul altora despre ceea ce vrei la rândul tău să gândești, există riscul să te îneci în el și să nu mai poți gândi nimic în nume propriu. Gândirea ta s-a topit pur și simplu în gândirea lor și *tu* nu mai ești nicăieri; după ce ai traversat vastitatea gândirii predecesorilor tăi, te-ai lăsat înghițit de gândul lor și acum ești incapabil să mai revii la suprafața propriei tale gândiri.[1] Așadar, prima condiție a gândirii este *conectarea fericită* a obiectului gândirii la istoria gândirii lui. Acesta și este motivul pentru care nimeni nu poate începe să gândească de pe o zi pe alta; întâlnirea *la sursă* cu predecesorii presupune deprinderea „unel-

1. Despre pericolul acesta a vorbit pe larg Schopenhauer în eseul din volumul II al scrierii *Parerga și Paralipomena* intitulat „Gânditori personali". Lectura, spune acolo Schopenhauer, pune mereu problema forței spiritului de a asimila tot ce citește în sistemul său de idei. De aceea, gândirea proprie trebuie să se lase mereu „auzită", „să domine constant" pe parcursul lecturii, asemeni „basului continuu al orgii".

telor filozofiei" și lungul travaliu al parcurgerii și înțelegerii „gânditorilor clasici".

Ca să existe gândire e nevoie, în al doilea rând, de o *tehnică a gândirii*, de un mod de a face ca gândul să progreseze în direcția dorită, pe scurt, de o metodă. Alexandru Dragomir învățase această tehnică a gândirii la Freiburg. În istoria gândirii contemporane ea s-a numit *văz fenomenologic*. Ce înseamnă văzul fenomenologic și cum poate fi el obținut și cultivat?

Până la Husserl și Heidegger au existat și alți gânditori care au gândit, fără să fi fost neapărat în posesia tehnicii de gândire numite „fenomenologie" și fără să fi practicat „văzul fenomenologic". Platon, Aristotel, Descartes, Kant în mod sigur gândeau, dar gândirea își are și ea culorile și culoarele ei istorice. Dacă Dragomir s-ar fi născut la sfârșitul secolului al XVIII-lea, să zicem, gândirea lui – admițând că țara în care trăia ar fi fost deja sincronizată la modernitate – ar fi fost neîndoielnic criticistă, altfel spus, kantiană. Dragomir l-a întâlnit însă pe Heidegger, nu pe Kant. Cu alte cuvinte, l-a întâlnit pe reprezentantul *en titre* al fenomenologiei hermeneutice și al unei tehnici de gândire care putea fi predată. „Predată" presupunând aici un raport *viu* și o „intoxicație" cu spiritul celui cu care a stat în contact vreme de doi ani. (Problema aceasta a transmiterii unui gând printr-un spirit „întrupat" este esențială în filozofie.) Dragomir a avut șansa acestui „față către față" filozofic cu unul dintre marii gânditori ai Europei.

Ce este văzul fenomenologic? Este un tip de gândire (și nu un „simț") care are nevoie de o *capacitate prealabilă a mirării.* Dar asta e ceva vechi de când filozofia. Aristotel, la începutul unei cărți faimoase, *Metafizica*, vorbește despre nașterea filozofiei tocmai în legătură cu capacitatea oamenilor de a se mira – *thaumázein* – în privința faptului că există un lucru și că el există așa cum există. Numai că mirarea aristotelică avea loc în marginea unor lucruri mărețe. Aristotel nu se întreba, când se scula dimineața, care este ființa dimineții sau care este ființa sandalei pe care și-o lega la picior. Pentru el, ținea de însăși condiția mirării evadarea prealabilă din cercul lucrurilor pragmatice, al celor cu care te ocupi clipă de clipă. Important, pentru Aristotel, era să te miri în primul rând nu de ceea ce se află în preajmă, ci dimpotrivă, de lucrurile cele mai îndepărtate, ale căror cauze sunt cel mai greu de perceput. Ce înseamnă timpul sau spațiul? Universul este finit? Sau infinit? Care este cauza ultimă a lumii?

Mirarea în marginea umilului

Douăzeci și ceva de secole mai târziu, Heidegger păstrează condiția mirării, dar obiectul ei devine altul, infinit mai umil. Lucrurile de care e cazul să ne mirăm nu sunt lucrurile cele mai mari, cele mai importante,

tu megista (în privința cărora nici nu putem căpăta un răspuns), ci cele mai mărunte. Mirarea gândirii trebuie să atingă *ființa lucrurilor de care nimeni nu se mai miră*. Iar lucrurile de care nimeni nu se mai miră sunt tocmai cele pe care le întâlnim la fiecare pas și care, prin îndelunga lor frecventare, au căzut direct în subînțeles. (De pildă, „lucrul" de care nimeni nu se mai miră, observă Heidegger, deși e cel mai des invocat, este „este". Ce înseamnă „este"?) Fenomenologul vrea să înțeleagă ceea ce toată lumea, subînțelegând, nu mai înțelege. Asta înseamnă că vederea fenomenologică își extrage acuitatea din prealabila noastră orbire. Și totodată că acum, prin fenomenologie, filozofia coboară din sublim și intră în spațiul vast al umilului. Din moment ce sunt înconjurat de lucruri menite să mă servească, care este ființa ustensilului? De vreme ce sunt înconjurat de oameni la fel ca mine și trăiesc laolaltă cu ei, care este ființa coabitării? De vreme ce sunt prins într-o tradiție și trăiesc într-o casă, care este ființa locuirii? De vreme ce mă raportez necontenit la mine, iar propriul meu sfârșit, chit că știu sau nu, iradiază în mine clipă de clipă, care este ființa sinelui meu? De vreme ce totul *este* sau *nu este*, ce înseamnă „este"?

Dar în felul acesta *totul* poate deveni obiect al gândirii. Iar în cazul lui Dragomir exact așa s-a întâmplat. Pe Dragomir istoria l-a împiedicat să „practice" filozofia, dar nimeni nu l-a putut împiedica, în garsoniera

lui de 14 metri pătrați, unde a locuit din anul în care a ieșit la pensie până la moartea lui în noiembrie 2002, să gândească și să-și noteze ceea ce gândea, fără nici cea mai mică intenție a publicării. Într-unul dintre caietele sale el scrie așa: „Seara se lasă frumos pe încredințarea mea că nu știu să scriu – scriu sec, schematic – și pe un suflet plin de bucuria că sunt atâtea probleme la care trebuie să te gândești și care stau aici, la îndemâna noastră, ca pomii, ca florile."[1]

Și care sunt, pentru Dragomir, aceste probleme „la îndemână"? Iată, de pildă: Ne sculăm în fiecare dimineață, după ce noaptea am rupt legătura cu lumea și, de fapt, cu toată viața noastră de până atunci. Mă nasc, cu fiecare dimineață, din nou. Am, de fapt, nu unul, ci trei feluri de a fi: cel al vieții din ziua precedentă, cel al nopții și cel al zilei care începe din nou. Faptul că ne trezim în fiecare dimineață la o altă viață este în sine uluitor, așa cum uluitoare este și existența nopții și a viselor. – Orice lucru se uzează: îmi port pantofii, hainele – și ele se uzează. Ne gândim vreodată la ce este uzura, *cum* anume se uzează un lucru? Se uzează și oamenii, sau numai lucrurile? Se uzează și copacii, sau doar pantofii? Ce înseamnă „uzura"? – Greșim de dimineață până seara într-o mie de feluri. Am pus prost un obiect, un pahar se

1. Alexandru Dragomir, *Meditații despre epoca modernă*, Humanitas, București, 2010, p. 98, notație din 1 septembrie 1979.

sparge, am spus ce nu trebuia și am făcut o gafă, am intrat în viața unui om și i-am distrus-o. Tot timpul vieții noastre greșim. Știm ce înseamnă „greșeală" în toate aceste cazuri? – Ne uităm în oglindă cu un firesc desăvârșit. Dar ne punem noi întrebarea „care este ființa oglinzii"? – Mințim. Cum se poate ca vorbirea, care este făcută să spună ceea ce este, să spună tocmai ceea ce *nu* este? Cum e cu putință minciuna? Și așa mai departe.

În clipa în care filozofia începe să își pună întrebări de acest tip, iar obiectul chestionat este cel pe care îndeobște nu îl mai chestionează nimeni, la suprafața gândirii apare acea tehnică pe care am amintit-o sub numele de „văz fenomenologic". Acest „al treilea ochi", cel ce pătrunde în spatele a „ceea ce se arată ascunzându-se", este *gândirea originară* care atacă de fiecare dată *regiunea subînțelesului.* Acesta este tipul de gândire pe care Alexandru Dragomir l-a practicat într-o clandestinitate desăvârșită, una care a devenit suprema lui intimitate și din care aveți o primă mostră în volumul *Crase banalități metafizice.*[1] Faptul că noi, cei câțiva care ne aflam în jurul lui Noica, am ajuns să-l cunoaștem pe Dragomir (prin Noica însuși),

1. Între timp, la Editura Humanitas au apărut, sub semnătura lui Alexandru Dragomir, următoarele volume: *Crase banalități metafizice* (2004), *Cinci plecări din prezent. Exerciții fenomenologice* (2005), *Caietele timpului* (2006), *Semințe* (2008), *Meditații despre epoca modernă* (2010).

faptul că ne-am confruntat cu modul lui de gândire, iar după moartea lui i-am ținut caietele în mâini și am început să le publicăm – ține de o pură întâmplare care nu anulează cu nimic măreția intimității sale și semnificația ei în raport cu viața ulterioară a culturii. Despre această intimitate a spiritului care are supremul orgoliu de a înțelege lumea pe cont propriu și care instituie „ceva" ce vine de dinaintea oricărei culturi, făcând-o totodată pe aceasta cu putință, aș vrea să vorbim acum.

Despre intimitatea spiritului și despre vileagul culturii

„Intimul" și „vileagul" reprezintă, la Dragomir, un binom cu valoare hermeneutică. Întreaga intrigă a *Scrisorii pierdute* (volumul *Crase banalități metafizice* se deschide cu „o interpretare platoniciană" la piesa lui Caragiale), spune Dragomir, trebuie înțeleasă ca „luptă pentru nedarea în vileag". Iar „vileag" vine din maghiarul *világ,* care înseamnă „lume". Or „lumea" este tocmai spațiul public ca opus celui privat. Între cele două, publicul și privatul, vileagul și intimul, opoziția este totală, lupta dintre ele este pe viață și pe moarte. Tot ce este intim și vrea să rămână astfel – adică al meu și numai al meu, neștiut de nimeni în afara mea și, eventual, a celui cu care împart taina –

este clipă de clipă asediat de locul acela social (public) care nu rabdă să nu afle totul, să nu știe și să nu spună totul. Prin chiar esența lui, vileagul nu poate trăi decât dizolvându-și termenul care i se opune, absorbindu-l până în punctul în care din el nu mai rămâne nimic. La rândul lui, intimul se ține cu dinții de ceea ce-i pare a fi condiția de existență a individului însuși, ceva ce nu poate fi pus în comun cu nimeni, ceva „propriu“ și de care el nu trebuie și nu poate fi *ex-propriat*. Intriga *Scrisorii pierdute*, spune Dragomir, vine din lupta dezlănțuită pe care o dă Zoe Trahanache pentru ca amorul ei cu Tipătescu să nu devină public. Ea se bate pentru apărarea intimului vieții ei, care, pe fondul luptei politice din preajma alegerilor, este pe punctul de a fi dat în vileag.

„Intim“ devine astfel un cuvânt important, încărcat cu o mare forță de interpretare și înțelegere a lumii. Există așadar un loc privilegiat al vieții în care eu rămân eu și-n care tot ce fac atârnă de mine și trebuie să rămână la mine. O regiune în care, când intru, ușa lumii se închide în spatele meu. Există un spațiu inalienabil în care nu mai pot fi numărat, pus în rând, absorbit într-o mulțime, reprezentat de alții, destrămat în vidul unei abstracții. Aici rămân singur cu „încăperile nemărginite ale spiritului meu“.

Nimic nu taie mai hotărât ființa umană în două decât granița dintre intim și vileag, dintre a fi cu sine și a fi cu ceilalți, dintre ființa mea privată și cea publică.

Cu binomul intim–vileag se deschide lunga listă a schizofreniilor care fac parte din constituția însăși a ființei umane. Nici o altă viețuitoare nu cunoaște această fundamentală ruptură, nici o alta nu dispune de acest refugiu al singurătății care se întoarce asupra ei înseși. Animalele nu au intim și intimitate. Totul, la ele, e la vedere și se petrece în grup și în turmă. Și asta tocmai pentru că animalele nu au „sine". În intim, fiecare dintre noi este *la sine*. De pe poziția intimului decidem de fiecare dată în privința noastră. Dacă putem să ne guvernăm, în deplină suveranitate, plăcerile, suferințele, nevoile și gândurile și să ne construim în liniște fantasmele este pentru că există un loc în care nimeni, în afară de noi, nu poate pătrunde.

Gândirea, ca act de înțelegere a lumii pe cont propriu, indiferent de *expresia* pe care o alege (cuvânt, imagine plastică sau armonie sonoră), este o faptă a intimului. Asemeni „gloriei între patru pereți care întrece slava împărăților"[1] – aceasta este definiția pe care Cioran a dat-o erosului pe o carte poștală trimisă lui Noica de la Paris la începutul anilor '40 –, gândirea este și ea, în oțiozitatea ei, o faptă a refugiului și recluziunii. Însă ceva esențial o deosebește de acesta. Erosul este intimitatea care se închide în

1. Am dezvoltat această temă în volumul *Trei eseuri (Despre minciună, Despre ură, Despre seducție)*, Humanitas, București, 2013, pp. 302–307.

sine și care astfel, prin esența ei, este intranzitivă, netransmisibilă și perfect satisfăcută cu sine. Cuplul de îndrăgostiți nu simte nevoia să aducă pe scena lumii ceea ce se întâmplă în intimitatea lui. Taina trăită în doi nu poate fi atinsă sau ajunsă din urmă de nici o privire străină și nimic din ce s-a petrecut între patru pereți nu poate fi ulterior omologat și pus la dispoziția speciei.

Spre deosebire de intimitatea erosului, mișcarea secretă a spiritului care se naște între patru pereți e una care survine *în vederea unei ulterioare dări în vileag*. Ea termină prin a fi un *intim împărtășit*. Fructul ei, născut în tainițele unei minți, n-are nici un motiv să rămână, în configurația lui finală, ascuns. El se distribuie în lume, și starea de grație în care s-a născut ajunge dintr-odată la dispoziția tuturor. Gloria intimului astfel ieșit în lume este *cultura*.

Aici se petrece ceva ce pare să fie decisiv pentru specia umană. Explorările punctuale ale intimului, trăite ca forme de excavare a unei interiorități de fiecare dată unice, sfârșesc prin a fi date pe față, prin a-și părăsi discreția inițială și a deveni *exemplare*. Dar de ce ajung oamenii să facă schimb de intimuri? De ce acceptă ei să se împărtășească din intimul altcuiva? Cum de sunt ei gata să preia ceea ce un altul a trăit pentru sine ca și cum, în izolarea lui, l-ar fi trăit pentru toți? Cum se face că ceea ce a fost trăit, gândit și exprimat în nume propriu nu rămâne condamnat la individual și nesemnificativ?

Toată lumea trăiește, desigur, în aceleași categorii ale vieții. Toți oamenii cunosc frica, iubesc, suferă, invidiază, sunt trufași, urăsc sau stau în fața morții. Dar foarte puțini pot face din experiența lor de viață punctul de plecare pentru un act originar de înțelegere a lumii. Ceea ce-nseamnă: de înțelegere *și de exprimare* a ei. Cei mai mulți dintre noi înțeleg cu mintea altora, trăiesc după o stilistică de împrumut și se exprimă în formule moștenite. De ce să-ți propui să înțelegi lumea, dacă alții au înțeles-o (și pentru tine) înaintea ta? Noi moștenim mereu o lume gata înțeleasă. Mintea care bâjbâie înlăuntrul unui nou efort de înțelegere și care vrea să rezolve încă o dată, pe cont propriu, ecuația lumii apare mereu ca abatere de la un drum deja bătătorit. Din această nevoie disperată de a înțelege totul încă o dată și din această bâjbâire înțelegătoare care recurge la o formă de expresie sau alta se naște intimul gândirii. Din momentul în care și-a găsit expresia, intimul exprimat devine „creație", iar pe cei care-l exprimă în mod adecvat îi numim îndeobște „creatori". Creatorii sunt purtătorii în lume ai intimului care se exprimă. Modul lor de a înțelege ce e cu ei și cu lumea în care au apărut devine, odată exprimat, omologabil și se transformă în unitate de înțelegere a lumii pentru toți ceilalți. Ceilalți, cu intimul lor, ceilalți, arestați în inexprimabil, se recunosc și se descoperă în intimitatea trăită și exprimată exemplar de creatori. Ceea ce în primă instanță este resimțit în singurătatea

desăvârșită a unui sine înțelegător devine unitate de măsură pentru toată lumea. Simțim, gândim și înțelegem potrivit felului în care s-a încrustat în mintea noastră ceea ce a fost simțit, gândit și înțeles de o mână de oameni pentru toată lumea. Când vorbim de „omenire“, noi avem de fapt în vedere percepția globală a unei epoci care a rezultat din *punerea laolaltă a diversității intimului exprimat*. Piața în care se petrece acest schimb de intimuri, locul în care se confruntă înțelegerile originare ale lumii, apărute mai întâi „între patru pereți“, poartă numele de cultură. Cultura este vileagul spiritului. Ea îmbracă din capul locului forma unui act de creație, dacă prin acesta înțelegem un intim al gândirii înțelegătoare care-și alege în mod liber forma de exprimare. Intimul „cel mai valoros“ este descoperit pe piața culturii și, cotat astfel, el devine măsură a umanului, fiind „cumpărat“ și preluat de o întreagă comunitate. A consuma cultură înseamnă a cumpăra dreptul de utilizare în beneficiu propriu a intimului exemplar pus în circulație de către un seamăn care poartă numele de „creator“. Fiecare intim exprimat ca act originar de înțelegere a lumii descoperă și pune la dispoziția celorlalți o formă de cunoaștere care până atunci nu existase sau nu existase astfel formulată.

Cultura este locul în care intimul explodează în public. Ceea ce s-a născut în cea mai desăvârșită recluziune și a fost trăit ca glorie a cunoașterii între patru pereți este arătat acum întregii lumi. Fructul acestei

nașteri secrete este aureolat, premiat, recunoscut (sau ignorat în prima clipă) în măreția și unicitatea lui. Cultura ca „industrie culturală" este alcătuită din „suma instituțiilor și structurilor menite să transporte intimul unei înțelegeri originare către spațiul public și să-l transforme în bun universal de consum"[1]. Recurgând la instituțiile și releele culturale (carte, sală de concerte, sală de expoziții), intimul ca act de înțelegere originar intră în mod triumfal în lume. Spre deosebire de intimul erotic, care se sustrage oricărei împărtășiri publice, intimul înțelegerii iese din singurătatea nașterii sale și este retrăit și celebrat ca reușită a speciei obținută sub forma intimului tranzitiv propriu câtorva dintre membrii ei. „Darea în vileag" culturală este deznodământul firesc a ceva care a început ca un intim înțelegător și care, în puritatea lui existențială, este mai mult – sau altceva – decât „cultură". Ceea ce a fost scris, compus, pictat într-un moment de grație, de chin și fericire între patru pereți, în urma unei călătorii pe care „autorul" a făcut-o până la „liziera existenței", *„devine într-un târziu modul nostru public de a înțelege lumea"*[2]. Ceea ce inițial aparține unuia singur intră în metabolismul tuturor, producând matricele spirituale care precedă apoi *orice* experiență umană și o fac pe aceasta cu putință.

---

1. Trimit din nou la cartea anterior citată (*Trei eseuri*), p. 304.

2. *Idem.*

În încheiere, și pentru a înțelege mai bine raportul acesta dintre intimul creației și vileagul cultural, vă propun să-l urmărim pe înseși secvențele poveștii noastre dragomiriene.

1. Dragomir se „opintește" vreme de o viață *să gândească pentru a înțelege.* Întru atingerea acestui scop, se ajută de conspecte, note, însemnări etc. Scrie, pentru uzul lui și într-o totală indiferență stilistică, în peste o sută de caiete. Ele nu reprezintă o „operă", ci simple mijloace ajutătoare, instrumente utilizate pe parcursul unei întreprinderi care vizează un scop existențial a-cultural.

2. Din când în când intervine nevoia comunicării *orale* a unora dintre rezultatele meditației sale solitare. O face într-un cerc restrâns de mai tineri prieteni (Vieru, Pleșu, eu însumi, apoi Patapievici), „împrumutați" de la prietenul său mai vârstnic, Noica. Lucrul e gândit în firescul unor întâlniri fără nici un fel de „consecințe culturale".

3. După moartea lui Dragomir în 2002, apar la suprafață caietele sale, iar materia conferințelor sale private este pusă în formă de câțiva editori și publicată la Humanitas în cadrul unui proiect ce cuprinde câteva volume.[1]

4. Astăzi, la Brașov, eu țin în fața dumneavoastră o conferință despre intimul vieții spirituale a lui Dragomir. La Facultatea de Filozofie din București,

1. Vezi *supra*, nota 1, p. 79.

referirile la cartea sa recent apărută și la „opera" sa pe cale de a fi editată devin curente. Revista Societății Române de Fenomenologie, *Studia Phaenomenologica*, cu difuzare internațională, pregătește apariția în câteva luni a unui număr dedicat lui Alexandru Dragomir, editat în limbi de circulație internațională.[1]

Pe tot acest traseu, Dragomir joacă rolul de agent al unei înțelegeri fondatoare, iar eu, pe acela de divulgator și de regizor al unui destin *cultural*. Lui Dragomir îi revine, în acest scenariu, partitura intimului, iar mie, partitura celui care, zăbovind în preajma sursei, dă în vileag. Rolul meu nu este nici negativ, nici nesemnificativ. Fără mine, dumneavoastră nu ați fi ajuns niciodată la Dragomir, iar fără el cu toții am fi fost, cum se spune, mai săraci. Iar mie îmi place să constat că am vocație de dătător în vileag și de mijlocitor cultural. Ce ar fi lumea asta fără transportatori, fără purtătorii de vești, fără împărtășitori, fără mesageri, fără „arhangheli", adică fără hermeneuți? Același lucru l-am făcut, în fond, cu

1. E vorba de *Studia Phaenomenologica*, IV, 3–4, 2004, care conține comentarii (în franceză, germană și engleză) despre personalitatea și opera sa, precum și o serie de texte ale lui Dragomir traduse în franceză și engleză. Între timp au fost traduse: Alexandru Dragomir, *Banalités métaphysiques*, traduit du roumain par Romain Otal, Vrin, Paris, 2008; Alexandru Dragomir, *Cahiers du temps*, traduit du roumain par Romain Otal, Vrin, Paris, 2010.

Noica. Am avut șansa – sau poate vocația – de a mă situa convenabil în raport cu intimul gândirii câtorva creatori. Și am fost, cred eu, un bun mesager, un bun mijlocitor între ei și dumneavoastră. Am ajuns, mânat de un *nisus formativus* și de un apetit levitațional, în punctul incandescent al spiritului lor și, cucerit de splendoarea focului lor, l-am furat și am venit să vi-l arăt. Sunt, uneori, un constructor de socluri pentru gloria trăită de alții între patru pereți.

Descriindu-vă un tip de om care a trăit așa, care a gândit și a scris fără gândul de a publica, care nu și-a pus niciodată problema ce destin urma să aibă scrisul lui și pentru care scrisul era un simplu adjuvant pentru memorie și un mod de a-și fixa niște gânduri, aș vrea să rețineți din toată povestea aceasta un singur lucru. Practicate așa, filozofia, gândirea și scrisul nu mai sunt „acte de cultură". Ele fac parte din ceva ce nu se mai numește cultură, ci *destinul* fiecăruia dintre noi, și țin de obligația pe care Dragomir și-o asumase de a înțelege ce e cu el și cu lumea în care trăiește.

Parabola acestei povești este simplă: din când în când, foarte rar, apar oameni care nu pot trăi fără să-și pună pe cont propriu problema complicată a lui *a înțelege* lumea în care au fost aruncați. Acest *a înțelege* e un cuvânt bizar, atâta vreme cât îl păstrăm în relația lui intimă cu „a gândi" ca „a gândi pe cont propriu", iar pe „a gândi pe cont propriu" îl rabatem

dincolo de granițele filozofiei și îl distribuim, modificându-i doar expresia, deopotrivă asupra literaturii, muzicii sau artelor plastice. Înțeles generic, „a înțelege" bate, împrumutând mereu forma care-i este convenabilă, până la întrebări incomode, căci tulburătoare de liniște și confort: Ce e cu mine? Cine m-a aruncat pe lumea asta și, dacă m-a aruncat Cineva sau nimeni, cum arată lumea în care m-am născut? Pot eu să ies din lumea pe care o traversez, fără să știu ce este cu mine și cu ea? E oare normal să nu-mi înțeleg pașii vieții și lucrurile care se petrec în jurul meu? Este normal să traversez viața ca un idiot? („Nu vreau să mor ca un bou", spunea Dragomir.) Nu cumva am obligația morală *să înțeleg*? Și-atunci, a nu gândi nu este cumva un păcat suveran?

Ceea ce merită să reținem la capătul timpului pe care l-am petrecut împreună este un gând foarte simplu: apar uneori pe lume oameni care au o nevoie disperată de a înțelege în chip originar lucrurile pe care le trăiesc, indiferent de mijloacele prin care o fac: recurgând la filozofie, scriind literatură, compunând, pictând... Cu toții pun în joc un mod de a înțelege care nu are nimic de-a face cu cultura ca o colecție de date și cunoștințe, ci cu ceea ce îndeobște numim creație, creația originară, screamăt al ființei proprii, efort personal de gândire.

Când, de pildă, Socrate străbătea cetatea în lung și-n lat întrebându-i pe oameni ce înseamnă frumosul, dreptatea, curajul, evlavia etc., nu o făcea gândin-

du-se că o să ocupe cândva un loc în vreun tratat de filozofie. Nu o făcea gândindu-se că se vor scrie texte despre „etica" lui. Sau, pentru a recurge la însuși exemplul lui Dragomir: când, în singurătatea lui, Dragomir, fără să ne lase să bănuim că scria, scria pur și simplu, o făcea pentru că avea nevoie să înțeleagă lumea în care trăia. (Ar fi putut s-o facă altfel, umplând foi cu desene ca ale lui Piranesi.)

Înseamnă oare atunci că oamenii care, spre deosebire de cum a făcut Dragomir, își împart viața între ceasurile intimității creatoare (când călătoresc până la marginile vieții) și cele ale ființei lor public-culturale, în care apar în lume, susțin conferințe sau se lasă omagiați și premiați, sunt neautentici? Câtuși de puțin. Înseamnă doar că tipurile excepționale, precum cel al lui Dragomir, sunt cazuri-limită și că îndeobște creatorul trăiește o anumită schizoidie. Una destul de ușor de evaluat. Atunci când înțelege în mod originar lumea, făcându-i și pe ceilalți să profite de pe urma felului în care a ajuns el s-o înțeleagă, el este un gânditor originar. Și nu încetează să fie atunci când, asemeni lui Heidegger, de pildă, ține cursuri la universitate. Ce trăia Eminescu „la masa lui de brad" nu era anulat de lectura unui poem la cenaclul „Junimea". Împărtășirea intimului gândirii este de fapt un act de generozitate (și de orgoliu, accept), care nu anulează, ci împlinește intimul însuși. Stă în firea omului să împărtășească ceea ce el a descoperit, singur, mai de preț. Chiar dacă cel ce o face poate fi

bănuit că așteaptă din partea celorlalți recunoașterea și visează o fărâmă de glorie. E însă mai prudent să n-o aștepte în imediat. Căci cea mai bună dovadă de împlinire a faptei sale rămâne totuși valul de invidie și ură pe care aceasta îl va stârni dinspre contemporanii din breasla sa.

E drept, lumea în care trăim azi tinde înspre modelul vedetei mediatizate până la saturație. A atrage atenția asupra ta, a-ți face o carieră de cometă, a deveni persoană publică cu orice preț – iată idealul tot mai multora. De partea cealaltă, există „oamenii dragomirieni", cei care n-au așteptat nimic de la nimeni și cărora, iată, le-am tulburat „intimul gândirii" prin întâlnirea noastră.

Și totuși, a ține conferințe despre ei nu e un lucru rău. Așa cum, continui să cred, nu este o impietate faptul că am publicat cărți cu numele lui Dragomir. Că i-am „pângărit" *intimul*, răsfoind paginile risipite în cele o sută și ceva de caiete ale lui. Că i-am făcut publice, sub titlul *Crase banalități metafizice*, conferințele ținute „între patru pereți" în urmă cu aproape douăzeci de ani. Că pe alocuri, în vederea ieșirii în public, editorii l-au îmbrăcat în haine de gală. Nimic din toate astea nu e rău. Cei care vor ține în mână o carte a lui nu vor fi neapărat chemați să-i imite gestul; vor trebui în schimb să-i mulțumească pentru efortul de a fi gândit, în discreția lui desăvârșită, pentru noi toți.

Despre a gândi pe cont propriu

Nu cred că noi am gândit până la capăt retragerea lui Noica la Păltiniș. Câți oameni, fără să aibă vocația schimniciei, se pot arunca atât de spectaculos în brațele singurătății, așa cum a făcut Noica? Cum să ajungi să te preferi oricărei alte prezențe și să-ți fii suficient în exclusivismul alegerii tale? Cum să ajungi să te bucuri de nesfârșita reîntâlnire cu tine însuți? Dar ce înseamnă „tu însuți"? Și cu cine anume din tine te întâlnești? Iar dacă te întâlnești totuși cu „cineva", mai ești singur? Era oare Noica, zece luni pe an din cei zece ani petrecuți acolo (1977–1987), singur?

Noica nu contenește să repete în notele din *Jurnal de idei* referitoare la Păltiniș că s-a retras către sine, cu sine, întru sine. „Totul e deci lărgirea eului către sine. Cunoaște-ți *sinele*; și iubește-te ca sine, iubește ființa proprie, nu pe cea improprie." – „Dar interesanți, valabili, rodnici sunt tocmai oamenii care se slujesc pe ei. Nu egoiștii. Cine se poate gândi la ei? Dar cei care nu-și pierd timpul cu unul sau altul, ci cu «sinele» acela care-i face oameni adevărați..." –

„Dacă e în noi ceva mai adânc decât noi înșine, să uităm de noi înșine și să ne amintim de *noi*."[1]

Dar ce anume este sinele noician?

Pe urmele unei idei augustiniene

Se întâmplă ca din lecturile pe care le facem de-a lungul vieții să se desprindă câte o idee, sau câte o formulare a ei, care, odată descoperită, devine a noastră, într-atât de tare ne reprezintă și ne însoțește, ca un intim al nostru, până la sfârșit. Cu vremea, ea intră în asemenea măsură în metabolismul nostru spiritual, încât urma provenienței ei în noi se șterge. La început îi cităm autorul, apoi aerul ei de familiaritate devine atât de intens, încât ea ajunge să ne aparțină în mod firesc. Trăim în asemenea măsură adevărul acelei idei, o adeverim în asemenea măsură prin felul în care ajungem să ne înțelegem viața cu ajutorul ei, încât ea va sfârși prin a se naște a doua oară odată cu noi. Desigur, altul a gândit-o și a rostit-o înaintea noastră, dar adâncimea ei a fost experimentată încă o dată, și poate mai convingător, prin viața noastră.

Acesta a fost cazul lui Noica cu vorba „e în noi ceva mai adânc decât noi înșine", pe care i-a pus-o în seamă

1. Constantin Noica, *Carte de înțelepciune*, Humanitas, București, 2008, p. 28 (fragmentul 77) și p. 17 (fragmentele 22 și 23).

lui Augustin. Așa se face că, pentru un om de cultură român, vorba aceasta trimite, astăzi, deopotrivă la Augustin și la Noica. Noica nu s-a limitat să creadă în ea și s-o invoce sub numele lui Augustin, dar a terminat prin a o face activă și a trăi în orizontul ei. A devenit blazonul vieții lui, însă a devenit primind botezul lui Noica.

Să observăm mai întâi că e ceva ciudat cu această vorbă pe care toți o citează în descendența lui Noica, fără să-i indice vreodată sursa. Unde anume apare ea la Augustin? Noica o evocă în prima notație a *Jurnalului filozofic* din 1944. Însă nu o citează, marcând-o prin ghilimele; doar spune că îi aparține lui Augustin.

> „Mi-a dispărut o pagină din acest jurnal. Ce spusesem acolo? Era poate ceva adânc, ceva hotărâtor. Mă cuprinde deodată neliniștea să mă știu străin de mine, de ce am mai bun în mine, și înțeleg vorba ciudată a lui Augustin: e în noi ceva mai adânc decât noi înșine."

Formularea pe care o dă Noica gândului lui Augustin („vorba ciudată", spune el) nu apare ca atare la Augustin, dar nu încape nici o îndoială că ea sintetizează în maniera lui Noica, remarcabilă cu totul prin concizia ei, gândul lui Augustin din capitolul 8 (*Voi ajunge în câmpiile memoriei mele*) din cartea a zecea a *Confesiunilor*, cea închinată memoriei. Să ne oprim o clipă asupra acestui capitol.

Deja de la începutul cărții a zecea, Augustin anunță că se angajează într-o întreprindere extrem de dificilă:

aceea a cunoașterii lăuntrului său. Este el oare în stare să se cunoască pe sine așa cum doar Dumnezeu îl poate cunoaște pe el? Este el stăpân peste *toate* încăperile propriului său spirit (*spiritus*), ale propriei sale minți (*animus*)? Le-a vizitat el pe toate? Sau le-ar putea vizita? Dacă cineva vrea să afle „ce sunt eu înlăuntrul meu", se întreabă Augustin, pot eu oare să îi răspund? Pot oare să dau seamă de o vastitate asemănătoare celei pe care o cuprinde ochiul când privește „înălțimile munților și valurile uriașe ale mării ori cursurile cele mai late ale fluviilor și întinderea oceanului și orbitele stelelor"?[1] În mai multe rânduri de-a lungul acestui capitol, Augustin se referă la spațialitatea „omului lăuntric" (*homo interior*) – la interioritatea spiritului, pe care o identifică cu suma senzațiilor, a impresiilor, a gândurilor și a memoriei – *folosind metafore ale vastității*: „...și astfel voi ajunge în întinderile și palatele largi ale memoriei" (*in campos et lata praetoria memoriae*); „uriașa ei tainiță" (*grandis recessus*) și „ascunzișurile și adâncurile ei negrăite" (*secreti atque ineffabiles sinus eius*); „în uriașa încăpere a memoriei mele" (*in aula ingenti memoriae meae*); „în uriașul adânc al minții mele" (*in ipso ingenti sinu animi mei*); „sanctuar uriaș și infinit" (*penetrale amplum et infinitum*).

1. Sfântul Augustin, *Confesiuni*, traducere de Gh.I. Șerban, Humanitas, București, 1998, p. 344.

Ei bine, la capătul acestei incursiuni în vastitatea lăuntrului său, Augustin avansează ideea care i-a prilejuit lui Noica formularea de la începutul *Jurnalului filozofic*. Și o avansează *preluând și deopotrivă contrazicând* o vorbă a sfântului apostol Pavel din I Corinteni 2, 11: „Căci cine dintre oameni le știe pe cele ce sunt ale omului, în afară de spiritul (*spiritus*) omului, care este într-însul? Așa și cele ale lui Dumnezeu, nimeni nu le-a cunoscut, în afară de Spiritul lui Dumnezeu." Oare? se întreabă Augustin. Le știe oare „spiritul omului" (*tou anthrópou to pneuma*, spune textul lui Pavel) „pe cele ce sunt ale omului"? Augustin își introduce propoziția revoluționară citând-o înainte pe cea a lui Pavel într-o formă concesivă. Iată:

> „Fiindcă, deși «nimeni dintre oameni nu le știe pe cele ce sunt ale omului, în afară de spiritul omului, care este într-însul», *totuși există ceva specific omului pe care nu-l știe nici chiar spiritul omului care se află într-însul* (subl. mea)."[1]

Acesta pare să fie textul care i-a sugerat lui Noica parafraza „e în noi ceva mai adânc decât noi înșine". Căci acest „ceva specific omului pe care nu-l știe nici chiar spiritul omului" e tocmai acel „mai adânc decât noi înșine". Și care, în consecință, rămâne necunoscut ca atare. E ceva care ne aparține fără să ne aparțină. Augustin spune în mod explicit că se angajează să dea seamă tocmai despre un asemenea lucru

1. *Ibid.*, pp. 337–338.

care-i scapă: „Să mărturisesc, așadar, ce știu despre mine și să mărturisesc și ce nu știu despre mine."[1] Acest neștiut, acest de necuprins cuprins în interiorul spiritului nostru, va deveni, la Noica, „sinele":

> „Mare este această putere a memoriei, din cale-afară de mare, o Dumnezeule al meu, sanctuar uriaș și infinit. Cine oare a ajuns până în adâncurile lui? Or, aceasta este forța minții mele și ține de natura mea, și nici eu însumi nu înțeleg ceea ce sunt. Așadar, mintea este prea strâmtă spre a se cuprinde pe sine însăși, și problema este unde ar putea să existe partea aceea care este și pe care ea nu o poate cuprinde. E oare vorba de ceva din afara sa, și nu din sine însăși? Deci cum anume n-o cuprinde? Mare mirare pune stăpânire pe mine în această privință, și sunt copleșit de uimire."[2]

Când, în 1967, în *Gazeta literară*, Noica redebutează după ieșirea din închisoare, o face cu un text care va sta apoi în deschiderea volumului *Rostirea filozofică românească*. Textul, intitulat *Sinele și sinea*, reprezintă o valorificare filozofică a acestor două cuvinte ale limbii române, iar analiza pronumelui nominalizat „sinele" Noica o face în mod limpede în descendența concepției augustiniene despre memorie ca lăuntru al omului. El va relua aici vorba pe care o invocase în debutul *Jurnalului filozofic* din 1944,

1. *Ibid.*, p. 338.
2. *Ibid.*, p. 344.

fără să mai menționeze numele sfântului Augustin și, cu atât mai puțin (în contextul ideologic al epocii), să trimită la cartea a zecea a *Confesiunilor*. Dar totul, în exegeza sinelui, vine de acolo. Marea noutate este că Noica găsește acum în română, pe urmele fișelor lui Sextil Pușcariu, un cuvânt, un singur cuvânt, *sinele*, care exprimă gândul augustinian și, subiacent, el găsește și numele pentru a-l boteza.

Ce spunea în fond textul lui Augustin? Că spiritul nostru, pe care Augustin îl identifică aici cu memoria – memoria e teritoriul vastității spiritului –, este atât de imens ca întindere și adâncime („sanctuar uriaș și infinit"), încât, deși al nostru, noi n-avem cum să-l stăpânim în vastitatea peisajului lui[1]. Avem în noi un tezaur, fără să avem conștiința proporțiilor lui și, cu atât mai puțin, inventarul comorilor lui. De unde și formularea paradoxală: „Așadar, spiritul este prea strâmt spre a se cuprinde pe sine însuși." „Spiritul este prea strâmt": ceea ce se află în noi și ne aparține în mod intim se revarsă peste marginile interiorității noastre. Acest rest de necuprins care nu mai încape între „pereții spiritului", dar care continuă să facă parte din el, acest rest care se revarsă și ne

1. Augustin nu avea cum să știe în epocă de vorba lui Heraclit referitoare la spirit: „Niciodată nu vei da de limitele spiritului, oricât și pe orice căi le-ai urmări, așa de adânc e conținutul lui" – vezi Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, ed. cit., p. 425.

scapă este miracolul spiritului. „Cine oare a ajuns până în adâncurile lui?" E ca și cum, înotând în mare, am percepe adâncul de sub trupul nostru ca aparținându-ne, e ca și cum trupul nostru s-ar întinde până în străfundurile mării, lăsând deasupra numai partea noastră vizibilă. Dar atunci, cum de este toată adâncimea asta în noi, în timp ce noi rămânem în afara ei? Cum poate fi un lucru simultan înlăuntru și în afara a ceva? Cum poate cuprinzătorul să nu-și cuprindă integral cuprinsul? „...problema este: unde ar putea să existe partea aceea care este și pe care el nu poate să o cuprindă?" Unde se află „adâncul"? În ce constă el? Cum poate arăta un adânc ce ne aparține, fără ca totuși el să ne fie clipă de clipă și în mod actual, cu uriașul lui conținut, la îndemână? Ce este acest „ceva specific omului, pe care nu-l știe nici chiar spiritul omului"?

Din toată această chinuitoare frământare augustiniană se naște, cu aerul ei solemn, misterios și definitiv, formula „e în noi ceva mai adânc decât noi înșine". Ce vrea ea de fapt să spună? Cu atât mai mult cu cât aflăm că de activarea „mai adâncului" din noi și de incursiunile pe care suntem capabili să le facem în el va depinde, pentru Noica, reușita fiecărei vieți. Ce se află în acest „mai adânc", încât, confruntat cu el, eul nostru cel de toate zilele își dovedește „puținătatea", spune Noica („strâmtimea", spunea Augustin), și se vede obligat să se lărgească și să se deschidă pen-

tru a deveni *sine*, abia astfel conferindu-ne adevărul nostru de ființă dotată cu un destin? Noica a fost nespus de fericit să găsească în limba română cuvântul „sine", căruia i-a dat, în lumina ideii augustiniene, o formidabilă bătaie speculativă. Tocmai aceasta ne va conduce în cele din urmă la răspunsul pe care-l căutăm la întrebarea „ce înseamnă a gândi pe cont propriu?".

Ce este sinele noician?

Analiza pe care Noica o face sinelui la începutul *Rostirii filozofice românești* subliniază de la bun început deosebirea acestuia de „eu": „Însă tocmai delimitarea de *eu* va defini în propriu sinele..."[1] Iar analiza, odată începută, nu numai că reia propoziția de sorginte augustiniană din *Jurnalul filozofic* (fără să mai trimită în mod explicit, din motivele amintite, la Augustin), ci se și desfășoară, toată, în atmosfera capitolului 8 din cartea a zecea a *Confesiunilor*, făcând din „vast" și „adânc" notele decisive ale sinelui:

> „Într-adevăr, sinele nu este eul și conștiința de sine nu e conștiința de mine. Sinele reprezintă desprinderea de *eu*, sau mai degrabă prinderea acestuia în ceva mai vast. Într-un sens, sinele înseamnă tocmai că «eu nu sunt eu», că sunt altceva, iar de aici poate începe filozofarea. [...]

1. Constantin Noica, *Rostirea filozofică românească*, Editura Științifică, București, 1970, p. 13.

...mirarea care generează filozofia este că tu nu ești tu, că există în noi ceva mai adânc decât noi înșine.

Nu cine ești interesează, ci care-ți este sinele. Căci sinele tău e mai vast decât tine și adevărul tău devine, într-un sens, dezmințirea ta. Iar sinele, care a rupt cercul eului, este întotdeauna susceptibil de lărgire, ca fiind orizontul mișcător în care te adevereşti în adânc."[1]

Iar apoi, intrând de îndată în logica, atât de dragă lui Noica, a contradicției unilaterale (x îl contrazice pe y, dar y nu îl contrazice pe x), Noica afirmă:

„Eul rămâne mut când își descoperă sinele său mai adânc. El își simte dezintegrarea, în sinele care vine tocmai să-i aducă integrarea; el contrazice sinele, care în schimb nu-l contrazice pe el, de vreme ce îl face cu putință."[2]

Această trecere integratoare este ilustrată de Noica prin vorbele faimoase „cunoaște-te pe tine însuți" și „devino ceea ce ești". Căci ambele înseamnă „treci de la eu la sine! Educația nu pare să reprezinte altceva decât tehnica acestei treceri..."[3]

Și iată-ne în felul acesta ajunși la marota vieții lui Noica, la educație și *cultură*. Cum să facem, așadar, să nu lăsăm viața să se rezume la „puținătatea eului", cum să facem să ne mântuim prin deschiderea către

1. *Idem.*
2. *Ibid.*, p. 14.
3. *Ibid.*, p. 15.

sine și, astfel, să ne dăm un destin? Ajungând, desigur, la ceea ce ne populează adâncul, la straturile care-l fac pe acesta cu putință și care ne lărgesc eul până la dimensiunea sinelui: ajungând la cultură. Tot ce trebuie să facem e să punem eul în condiția de primitor al spiritului lumii ca spirit al culturii. Dialogului sacru de tip augustinian cu sinele propriu (fă-i loc în tine lui Dumnezeu!) i-a luat acum locul dialogul laic cu sinele propriu (fă loc în tine acumulărilor culturii!). Toată viața lui Noica și toată esența paideei sale au ținut de această descindere în sine, de această coborâre laică în „pivnițele" sale[1], unde are loc bacanala neîntreruptă a culturii.

Despre comerțul cu cei morți

A venit poate momentul să ne punem această întrebare care se ivește, și apoi stăruie, în mintea oricui când aude cuvântul „cultură": la ce anume folosește

1. „Dacă e în noi ceva mai adânc decât noi înșine, să uităm de noi înșine și să ne amintim de *noi*. Acest lucru îl face – discret, cu bună creștere și indirect – cultura. E cultura aceea în care nu *vrei*, sau nu vrei nimic determinat, dar prin care, fără să fi cerut nimic, te pomenești dăruit și dulce dăruit cu înțelepciunea *ta*, câtă este în tine, fiule, care rătăcești pe la toate școlile pentru a afla ceea ce ai în pivnițele tale" (Noica, *Carte de înțelepciune*, ed. cit., pp. 17–18).

cultura și ce înseamnă „faptul de a fi cult" și „cultivat"? Pesemne că puține cuvinte au fost mai tare abuzate decât cuvântul *cultură*, rostit de obicei cu un aer solemn și scris uneori cu literă mare. Și revendicat, desigur, de „oamenii culți". Se referă el oare la numărul de biblioteci citite? La muzeele vizitate? La muzica ascultată? La referințele culturale care apar în discuțiile de salon? Ce înseamnă că un om e *cultivat*? Și de ce e nevoie să fii *cultivat*? Ce anume din noi poate fi cultivat?

Să observăm mai întâi că, atunci când folosim cuvântul „cultură", apelăm la o *metaforă* agricolă. Luăm cuvântul din tehnica cultivării pământului și îl mutăm pe teritoriul cultivării omului. Un pământ, sălbatic inițial, este supus „muncilor agricole" (*cultus agrorum*), este pregătit pentru a fi cultivat, pentru a primi sămânța și a da rod. La fel, mintea și sufletul unui om trebuie cultivate (Cicero: *cultura animi*), trebuie luate din sălbăticia lor „naturală" și îngrijite anume pentru a fi însămânțate și a da rod. Care este acest rod? În vederea a ce este educat și cultivat un om?

Nimeni n-a formulat mai limpede decât Kant, în acel manifest al Iluminismului care este *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* („Răspuns la întrebarea: Ce este iluminarea?" – 1783), care anume este finalitatea culturii:

> „Iluminarea este ieșirea omului din minorat, a cărui vină o poartă el însuși. Minoratul este neputința omului de a se sluji de inteligența sa fără a fi îndrumat de altul.

Vinovat se face omul de această stare dacă pricina minoratului său nu este lipsa inteligenței, ci lipsa hotărârii și a curajului de a se sluji de ea fără îndrumarea altuia. *Sapere aude!* Îndrăznește să te slujești de inteligența *proprie*! Aceasta e lozinca luminării."[1]

Finalitatea culturii este așadar iluminarea minții proprii înțeleasă ca ieșire din minoratul gândirii: omul trebuie să se slujească de inteligența sa „fără a fi îndrumat de altul". Dar *cum* anume se petrece acest lucru? Cum să-mi conștientizez minoratul? Și cum, din clipa în care mă dumiresc că trăiesc în minorat mental, să fac pasul către majorat? Cum anume se coace inteligența proprie? Prin simpla voință de a face asta? Prin simpla preluare din zbor a unui comandament? Nu echivalează acest proces cu trecerea, să spunem, de la mărul sălbatic la mărul cultivat? În fond, vorbind așa, Kant lăsase să se înțeleagă că ceea ce a făcut natura din om este un lucru, iar ce-i rămâne omului de făcut cu natura sa e un cu totul altul. Dar cum se face această trecere, fără de care, spune Kant, omul este „vinovat"? Evident că nu doar prin îndrăzneală (*sapere aude!*).

„Curajul nu este suficient: suntem aruncați în oceanul ignoranței și e puțin probabil că vom ieși din el trăgându-ne singuri de păr asemeni baronului Münchhausen.

1. Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, în Immanuel Kant, *Werkausgabe*, XI, Suhrkamp, Frankfurt, 1968, p. 53.

> [...] Pe scurt, avem nevoie de instrucție, adică de maeștri, pentru a putea, în cele din urmă, să ne desprindem de orice ghidaj extern. Nimeni nu poate gândi prin el însuși fără un detur prealabil prin gândirea altora și, în special, prin gândirea celor ce au gândit înaintea lui."[1]

Cultivarea minții are loc prin acest detur, iar acest detur – și aici apare paradoxul educației și al cultivării – se face tocmai printr-o temporară renunțare la libertatea proprie: ca să devii liber să gândești cu mintea ta, trebuie să te supui o vreme voinței celui care-ți cere această supunere temporară tocmai în vederea finalei tale eliberări. Acesta poartă numele de maestru (profesor, învățător, „antrenor cultural" – cu o metaforă dragă lui Noica) și aceasta este dialectica relației maestru–discipol, dialectica cultivării pe care, cu altă ocazie, am analizat-o pe larg: libertatea gândirii tale se obține prin supunerea prealabilă la gândirea liberă a unui maestru.[2] Acesta joacă rolul

---

1. Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse*, Stock, Paris, 2013, p. 31. Vezi și *supra*, capitolul „Gândirea ca ajungere la surse".

2. „Cel care a ajuns în punctul cel mai înalt al libertății, cel care a ajuns cel mai departe înaintea sa și dincolo de sine, are puterea de a-i conduce pe ceilalți până la punctul în care, la rândul lor, ei vor deveni liberi. Puterea este raportul de comandă–supunere care se instituie în sfera educării libertății. Ea reprezintă un scenariu inițiatic. Misterul supunerii, în jurul căruia gravitează puterea, nu se poate naște decât în virtutea recunoașterii că *altcineva* te poate conduce și

de grădinar, însămânțează straturile minții tale, te învață cum s-o irigi și îți vorbește de îngrășămintele culturale grație cărora, de la un moment dat încolo, mintea ta începe să rodească. I te supui lui o vreme, te lași îndrumat de el, pentru a-ți dobândi în final pasul tău liber în gândire.

Perioada acestei supuneri vremelnice în vederea obținerii libertății finale este perioada cultivării minții care se face cu ajutorul maestrului-cultivator. Maestrul cultural, în măsura în care îți cere să faci deturul prin gândirea celor care te-au precedat, este cel care te învață profesiunea *comerțului cu morții*. Așa a numit Zenon întâlnirea permanentă cu cei ce nu mai sunt, dar care și-au lăsat, prin scris, urma trecerii lor prin lume. Ca și în cazul lui Socrate, care a recurs la oracol ca să afle ceva esențial despre viața lui, Zenon „a consultat oracolul ca să știe ce trebuie să facă să

---

spori pe drumul dobândirii libertății. Supunerea este prima formă a libertății, pentru că ea se naște din însăși recunoașterea premiselor ei. Libertatea care își ignoră posibilitatea propriului început – ca supunere – se anulează din capul locului ca libertate. Pentru a sfârși ca emancipare, orice libertate trebuie să înceapă ca supunere. Cel ce se supune ca încă-neliber se așază sub autoritatea celui liber și-i recunoaște acestuia puterea tocmai ca libertate dobândită. Autoritatea puterii este autoritatea celui liber față de cel ce urmează să devină liber" (*Despre limită*, capitolul „Devenirea în spațiul libertății. Momentul paideic", Humanitas, București, 2005, pp. 117–118).

ajungă la cea mai bună viață, iar răspunsul zeului a fost că trebuie «să ia culoarea morților». Înțelegând ce înseamnă aceasta, a început să citească autorii vechi"[1]. Verbul elin *synchrotízo* (*tiní*), „a lua culoarea cuiva", trimite la faptul de a te contamina de personalitatea cuiva prin frecventarea lui asiduă, iar în cazul acesta, la faptul de a cădea sub influența spiritului cuiva în urma frecventării scrierilor sale. De aceea, „Marile Cărți", cum le-a numit Allan Bloom[2], nu sunt teme de studiu într-o programă școlară, nu sunt inventare culturale, ci pietre ale înțelegerii lumii pe care omenirea le-a așezat de-a lungul timpului ca să poată traversa râul vieții, adevăruri venite din trecut cu care îți poți pune viața în ordine. Cel care apelează la fondul cultural al omenirii nu o face pentru a purta prin lume cultura ca pe un ornament, ci pentru a intra într-un *dialog înțelegător* cu acele minți ale omenirii care îi dau o șansă sporită de a dezlega misterul trecerii sale pe acest pământ, în vederea organizării optimale a propriei vieți.

„Comerțul cu cei morți", așadar. Din această îndeletnicire vine hrana – bolul alimentar spiritual – pe care-o primește mintea pentru a putea trece de la

---

1. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, ed. cit., p. 329.

2. *The Closing of the American Mind* (1987), *Criza spiritului american*, traducere din engleză de Mona Antohi, Humanitas, București, 2006, p. 54.

stadiul gândirii cu ajutorul altuia la gândirea pe cont propriu. De fapt, mai corect ar fi să spunem că de aici își procură mintea îngrășământul necesar pentru ca gândirea noastră să rodească. „Nimic nu «ține» dacă nu e filtrat de cultură..."[1]; „Cultura ca însușire, asimilare, hrană"[2]. Avem nevoie de produsele gândirii celor care au gândit înaintea noastră printr-un efort de gândire pe cont propriu, unul obținut la rândul lui prin frecventarea celor care au gândit înaintea lor printr-un efort de gândire pe cont propriu... Acesta este lanțul cultivării infinite a omenirii, iar această frecventare a minților care și-au cultivat mintea înaintea noastră este cultura.

Retrăgându-se la Păltiniș, Noica nu era singur. Se dusese la întâlnirea cu predecesorii săi pentru ca, astfel, să poată da de urma gândului propriu.

> „Cobor deci umil în arena unde Aristotel și Russell au făcut isprăvile pe care le-au făcut, dar cobor cu gândul că ei au lăsat totuși probleme deschise, că au lăsat deci destul loc în care să mă pot înscrie și eu pentru a-mi prezenta micul meu exercițiu."[3]

---

1. Constantin Noica, *Carte de înțelepciune*, ed. cit., p. 24 (fragmentul 55).
2. *Ibid.*, p. 81 (fragmentul 373).
3. *Jurnalul de la Păltiniș*, 19 ianuarie 1981.

„Gândul propriu"

Gândul propriu, „ideea ta", era așadar pentru Noica taina finală a vieții. „Ce bucurie că viața n-are sens. Pot să-i dau eu unul..."[1] Și: „Sensul vieții este să-ți pui problema sensului vieții."[2] A da un sens vieții înseamnă tocmai a o înfrunta cu un gând care e al tău și numai al tău, a o cuprinde și a o tălmăci în el. „Orice om la sfârșitul vieții trebuie să scrie *Autobiografia unei idei*. Ce e mai adânc în noi decât noi înșine este gândul. Ce gând te-a purtat? Ce gând ai slujit?"[3] – „Nu *ești*, dacă nu îți supraviețuiești: sădind un pom, lăsând un gând."[4] – „Trebuie să poți arăta în fiecare clipă, aproape, și în orice caz la capătul vieții, ce ai avut de făcut, măcar ce ai vrut să faci, sau ce stătea să se facă prin tine."[5]

Dialectica „viață proprie – gând propriu – sens", care e totodată ecuația destinului, presupune că nu poți să treci prin viață fără să o înțelegi și fără să fi vrut să faci ceva cu ea. Dar, ca s-o înțelegi, e nevoie de acel detur cultural care te plimbă prin înțelegerile altora. Abia la capătul lui, abia după confruntarea cu cei care, înaintea ta, au înfruntat lumea cu un gând al lor, va apărea și gândul tău.

---

1. *Carte de înțelepciune*, ed. cit., p. 100 (fragmentul 447).
2. *Ibid.*, p. 34 (fragmentul 106).
3. *Ibid.*, pp. 41–42 (fragmentul 145).
4. *Ibid.*, p. 40 (fragmentul 137).
5. *Ibid.*, p. 43 (fragmentul 154).

Căci acesta este lucrul cu adevărat tulburător: „gândul propriu", rezultat al acestei formidabile și repetate „prăbușiri în sine"[1], al unei coborâri reiterate în „pivnițele sinelui", ni se înfățișează, odată scos la lumină, ca „amintire de lucruri pe care nu le-ai știut niciodată". Sau ca *recunoaștere* a lor: „Cum cunoști ce nu cunoști? – Recunoscând." Tocmai acesta e miracolul științelor umaniste: faptul de a cunoaște prin recunoaștere ceea ce nu ai cunoscut încă: „Științele omului sunt toate de *recunoaștere*: se regăsește gândul în ele."[2] Odată, în timpul unei plimbări, Noica mi-a spus: „Te înveți scriind." Miracolul gândirii cu propria-ți minte este tocmai acesta: ea scoate deasupra produsul intim al rodirii ei ca pe unul care, în primul rând pentru tine însuți, este complet nou. De aici și senzația că nu tu ești autorul propriului tău gând. „Gândesc de fapt cu pana – notează la un moment dat Wittgenstein –, căci capul meu nu știe adesea nimic despre ceea ce scrie mâna mea."[3] Rodul gândirii pe cont propriu e nou, deși el se afla, în gestație, în tine. Am putea spune: a gândi înseamnă a ajunge în locurile neștiute ale sinelui, în locul în care te așteaptă, surprinzându-te, necunoscutul din tine. Nu vei ști niciodată dinainte ce vei

1. *Ibid.*, p. 29 (fragmentul 79).
2. *Ibid.*, p. 75 (fragmentul 332).
3. *Însemnări postume. 1914–1951*, traducere din engleză de Mircea Flonta și Adrian-Paul Iliescu, Humanitas, București, 2005, p. 45.

scoate la lumină odată coborât în adânc. Înlăuntrul tău se petrec mișcări misterioase, au loc procese obscure, arderi și coaceri necontrolate. Ce e *al tău* vine spre tine, uimindu-te și instruindu-te, în timp ce încerci să-i dai contur.[1]

---

1. Am descris pe larg, cu altă ocazie, această misterioasă mișcare a minții: „Uneori pot să scriu fără ștersături, gândurile se derulează perfect, în înlănțuirea lor ideală. Se creează un echilibru între ritmul derulării mentale și cel al așezării ei pe hârtie. E ca și cum mi-aș dicta mie însumi, liniștit, un text pe care îl știu dintotdeauna. Alteori, echilibrul acesta se strică, «îmi dictez» prea repede, nu pot ține pasul în scris cu succesiunea gândurilor. Atunci pagina se dereglează, încep să scriu «urât», prescurtez, cuvintele nu traduc în mod ideal gândul, dar nu are importanță, important este să nu pierd ce vreau să spun, știind că apoi voi reveni. Acest fel de a scrie, sub un anumit frison, este cât se poate de straniu: spre deosebire de celălalt, măsurat și tacticos, în care pui pe hârtie ceea ce știai întocmai că vei pune, de astă dată, scriind, afli lucruri pe care până atunci nu le-ai avut aparent niciodată în minte. Sursa lor nu poate fi precizată, ele se nasc și se amplifică de la sine, avansând implacabil într-o direcție pe care și-au dat-o singure. Febrilitatea care însoțește consemnarea lor vine tocmai din surpriza noutății totale, din teama că ai putea pierde o informație pe care «cineva» ți-a pus-o la dispoziție doar pentru câteva clipe. Totul e scris atunci la repezeală, cu sufletul la gură, cum dă Dumnezeu, prin sintagme imperfecte, de-a latul sau de-a lungul foii, pe hârtii diferite, pe ce-ți cade la-ndemână, pe foi deja scrise. La un moment dat te oprești, emoționat la culme de descoperirea pe care ai făcut-o. Cum poți să afli, din tine, ceva ce n-ai știut niciodată?

Apariția „gândului propriu" este un moment de grație, este momentul când viața se închide frumos, venind din adâncul cultivat al omului la propria ei înțelegere de sine. Ai rătăcit, spune Noica, „pe la toate școlile pentru a afla ce ai în pivnițele tale". Iar acum a venit momentul „să ieși din pătimirea, altminteri binecuvântată, a culturii".[1] „Este ceasul să intri în gândul *tău*, la un moment dat, după ce ai rătăcit atâta timp prin gândurile altora. Și să poți spune: «M-am instalat într-o idee până la sfârșitul aventurii acesteia, până la sfârșitele mele»."[2] Noica a numit înțelepciunea ca descoperire a unui sens al vieții în vederea înțelegerii ei „înțelepciunea *prin* cultură": „Această înțelepciune *prin* cultură, ca formă ultimă a culturii, cultivării de sine, ne e dată nouă."[3] Iar ajungerea la ea echivalează cu a-ți da un destin, adică cu trăirea unei vieți cu cap și coadă, cu trăirea vieții ca *viață împlinită*.

Teoria gândului propriu și a regândirii lumii pe cont propriu ca obligație ce revine fiecăruia dintre noi („a pune pe lume un mecanism nou: [...] a fi un

---

Cum poți să înveți pur și simplu scriind?" (*Ușa interzisă*, joi, 13 iunie 1992)

1. Constantin Noica, *Carte de înțelepciune*, ed. cit., p. 18 (fragmentul 25).

2. *Ibid.*, p. 41 (fragmentul 143).

3. *Ibid.*, p. 19 (fragmentul 30).

regânditor al lumii"[1]) nu este altceva decât prelungirea acelui *voluntarism vizând destinul propriu* apărut în gândirea lui Noica încă din cartea sa de debut, *Mathesis sau bucuriile simple ale vieții* (1934). Nu putea fi oare dobândit un centru al vieții, se întreba Noica la 23 de ani, prin instalarea într-un spirit ordonator (*mathesis*), apt să contracareze dezordinea destrămătoare a vieții care ne pândește la tot pasul? Punerea în ordine (în „formă") a lumii și a vieții proprii prin construirea unui sistem filozofic nu se naște așadar dintr-un apetit cognitiv gratuit, ci dintr-o urgență existențială. Filozofia e mai mult decât cunoaștere, este leac și mântuire prin împlântarea spiritului în materia amorfă a evenimentelor vieții. Viața noastră, cu caruselul necontrolat al întâmplărilor ei, poate, prin activarea unei voințe de creație, să devină materia primă a unei construcții care ne aparține și care poartă numele de „destin". Căci ce sens poate avea viața, dacă nu pe acela de *a-ți da* un destin? Tu – ție însuți? Un destin care să însemne altceva decât succesiune a unor surveniri care-și capătă ulterior noima („asta i-a fost soarta!"), ceva în care rolul decisiv să-l aibă tocmai voința noastră. Căci a-ți da un destin înseamnă *a vrea ceva de la tine însuți*, înseamnă a pune în operă un proiect de înțelegere a vieții și actul care decurge din el. Știu, va spune Noica la celălalt

1. *Ibid.*, p. 40 (fragmentul 139).

capăt al vieții, mi se va răspunde că totul este trecător. „Firește că e trecător, dar întrebarea e *cum* trece: cu o împlinire sau fără?"[1]

Mai târziu, în anii Păltinișului și ai punerii pe picioare a marilor proiecte ontologice, în anii găsirii gândului propriu, voluntarismul ce vizează edificarea unui destin propriu se va focaliza la Noica pe valorizarea timpului vieții ca preluare în proiectul propriu a fiecărei zile, ca *valorizare a lui azi*. De aici nevoia retragerii din lume și construcția singurătății (sau a „însingurării"[2]) ca premisă a trăirii în orizontul roditor al propriei vieți. Păltinișul devine o redută a lui „azi" trăit în contul unei vieți care se edifică pas cu pas. Iată: *Jurnalul de la Păltiniș*, miercuri, 21 februarie 1979: „Seara, după cină, când ne-am retras să facem bilanțul zilei («Ce păcat e să lași neculeasă mierea fiecărei zile!»)...". *Carte de înțelepciune*: „Dacă ziua ta nu are rod, ea nu este și tu nu ești." – „*Când* ai să fii în ordinea ta, omule? Când ai să faci din fiecare ceas un pas și din pașii zilei tale un mers, și nu o împleticire?" – „Mulțumește și zilei care nu ți-a dat nimic." – „Cele două repetiții sunt în ziua omului: zilele care se repetă una pe alta și cele care repetă

1. *Ibid.*, p. 34 (fragmentul 109).

2. *Ibid.*, p. 25 (fragmentele 63 și 64): „Dacă n-ai avut tăria singurătății, trebuie s-o ai pe cea a însingurării, măcar..."; „Trebuie să faci astfel încât în ceasul târziu să nu te retragi dinaintea oamenilor, ci să te tragi spre ceva fără ei".

Altceva. Și totuși există și repetiție bună *întru* ceva care nu este încă. Poate că aceasta din urmă e înțelepciunea zilei... Dă-mi, Doamne, aceeași zi, întru un același sens, neștiut, nedefinit încă." – „Înainte de a adormi, spune veghei: păstrează pentru mâine ce nu mi-ai dat azi."[1] Și cum arată acest „azi" reiterat în curgerea zilelor și devenit „zi de zi"? Care e structura afectivă a acestui segment repetitiv de timp din care se nasc *bucuria* noastră cotidiană și, în final, fericirea noastră de-o viață și transformarea vieții în destin? „Deviza mea: *Nulla dies sine laetitia*. Dar *laetitia* înseamnă: disciplină, muncă, trudă, suferință, îndoială, invenție, bucurie."[2]

Tot acest travaliu noician se soldează cu ieșirea din „devenirea întru devenire" și cu intrarea în „devenirea întru ființă"; *întru ființa proprie*. „Cuiva, care ne cuprinde, să-i cerem în fiecare început de ziuă: «...Ființa noastră cea de toate zilele dă-ne-o nouă astăzi. Fă astfel ca faptele și iubirile noastre să aibă sens și ca ziua noastră să țină»."[3] Desigur, viața e generoasă cu fiecare dintre noi. Ne dă un timp cu care putem face ce vrem. Iar dacă nu vrem nimic, ne va trăi ea așa cum va crede de cuviință. Putem trăi foarte bine lăsându-ne pur și simplu preluați de viață și purtați de ea „la voia întâmplării" până la sfârșit. Viața

1. *Ibid.*, pp. 44–45 (fragmentele 160–164).
2. *Ibid.*, p. 112 (fragmentul 506).
3. *Ibid.*, p. 44 (fragmentul 158).

ne poate trăi, ea pe noi, fără ca noi să intervenim în vreun punct al ei, pentru a-i da un curs sau altul. Putem intra senini în oarba „devenire întru devenire", lăsând, la o adică, drept unic semn al trecerii prin lume, un urmaș care, la rândul lui, va trăi, va muri și va lăsa un urmaș. Acest tip de devenire nu sporește cu nimic ființa lumii, nu aduce noul, e doar curgerea infinitului rău ca repetiție fără sfârșit. Devenirea întru devenire e viața care trece fără să lase urmă.

Or, cu verticala „gândului propriu", Noica se așază în punctul opus „devenirii întru devenire", se așază în „devenirea întru ființă". Și aici există, ce-i drept, reproducere, însă una comparabilă, spune Noica, cu gestația singulară a oului de cuc: „Excepția din lumea viețuitoarelor, a cucului ce-și depune ouăle în cuibul altora, spre a se reproduce, este regula în lumea spiritului, până la urmă: îți depui ideile în gestația altora."[1] Îți termini existența cu o idee pe care ai scos-o din mai adâncul tău și-o lași să intre în gestația altora, în mai adâncul lor.

Acesta pare să fie traseul împlinit al unei vieți trăite cu sens: pornind de la viața golașă și lipsită în principiu de sens cu care intri în lume, îi dai vieții sens prin gândirea și regândirea ei pe cont propriu. Iar o viață astfel trăită este o viață cu cap și coadă, e o viață din care poți să pleci fără lamentouri și fără regrete: ți-ai scris piesa vieții tale, n-ai fost doar

1. *Ibid.*, p. 33 (fragmentul 104).

spectator al vieții, nici nu te-ai mulțumit doar să joci un rol în care ai fost distribuit. „Ce-ți cer oamenii e nespus mai puțin decât ce-ți ceri *tu*. Ei nu vor decât să joci un rol. Tu vrei să scrii o piesă."[1] Și-atunci, lumea oamenilor se împarte între cei care au primit provocarea vieții, au pășit în arena ei și au înfruntat-o, tălmăcind-o cu gândul și înțelesurile lor; și cei care s-au mulțumit să fie spectatori ai vieții, care n-au atacat-o cu o idee și a căror viață nu s-a putut rotunji în ea însăși, nu s-a putut întoarce, ca înțelegere, asupra ei. Aceștia din urmă, spune Noica, nu și-au câștigat dreptul de a muri. Pedeapsa lor ar trebui să fie aceea de a rămâne nemuritori, spectatori eterni la spectacolul vieților altora. „Pentru cine are ceva de făcut, viața nu merită a fi prelungită dincolo de isprava sa. Pentru cine nu are nimic de făcut însă, viața poate fi prelungită oricât. El asistă, doar, la spectacolul lumii, și acesta e interminabil." – „O viață trăită cu sens are început și sfârșit. Oamenii însă trăiesc cum se întâmplă, neconducându-și viața către un capăt firesc. De aceea, nu numai că refuză ideea de sfârșit, dar ar merita să nu sfârșească. Veșnicia e pentru ceea ce nu *este*." – „Dacă nu se mai întâmplă nimic *înăuntru*, îmi rămâne doar spectacolul lumii."[2]

---

1. *Ibid.*, p. 22 (fragmentul 43).

2. *Ibid.*, pp. 38 (fragmentul 129), 39 (fragmentul 134), 125 (fragmentul 550).

Să recapitulăm:

— Am obligația să ies din minoratul mental, să gândesc fără îndrumarea altuia (Kant). Am obligația gândului propriu („care îți e ideea?"), am obligația să-mi dau un destin, punând pe lume ceva nou, ceva doar *al meu*, ceva care-mi poartă semnătura (Noica).

— Dar eu nu sunt *doar* eu. Sunt sine. Port în mine o lume: e în noi ceva mai adânc decât noi înșine. A-mi găsi gândul propriu înseamnă a stârni adâncul din mine, înseamnă a intra în pivnițele sinelui meu. Gândirea e stârnirea adâncului.

— Dar nu a oricărui adânc, ci doar a celui cultivat. Pivnițele sinelui trebuie umplute, mintea care vrea să înțeleagă trebuie irigată și „îngrășată" cu „gândurile proprii" ale celor ce ne-au precedat. Acesta e *travaliul culturii*, care se împlinește prin comerțul cu cei ce au trăit înaintea noastră și care au lăsat, spre gestație în noi, gândurile lor.

— Călătoria către cei morți în vederea eliberării gândului propriu se face de obicei cu un maestru cultural. Voința de cultură și creație care mă mână face parte din drumul fiecărui destin.

— Abia călătoria inițiatică împlinită, devii apt pentru gândul tău. Pivnițele sinelui s-au umplut și totul e pregătit pentru „prăbușirea în sine" și scoaterea finală la lumină a gândului propriu.

— Scoaterea la lumină a gândului propriu echivalează cu devenirea întru ființa proprie. De-abia din

clipa aceasta începi *să fii*. Până atunci trăiai în categoriile speciei și *erai trăit*. Trăiai în minorat mental. În chip propriu, *nu erai*. De-acum, ți-ai dat un destin. Ai devenit ceea ce ești.

— Odată cu „gândul propriu" și cu obținerea unui destin, viața se rotunjește în ea însăși și poate să se încheie. Acum, moartea nu mai are în ea nimic cumplit: este desăvârșirea înțeleasă ca sfârșit coerent al unei săvârșiri de-o viață. Aflu că sunt trecător, dar știu că am trecut lăsând o urmă.

Un personaj inclasabil

Revenind, de-a lungul anilor, cu gândul la ce am trăit cu Noica, m-am întrebat în mai multe rânduri dacă nu cumva am avut privilegiul ca viața să-mi fi scos în față unul dintre exemplarele rare ale speciei noastre. Noica însuși povestea că, încă din tinerețe, făcea figură de inclasabil și că amicii, tachinându-l, obișnuiau să spună despre el „Noica nu-i ca noi". Nici adolescentul nu semăna cu cei de vârsta lui:

> „Aveam 17 ani, mergeam la petreceri, dar în același timp citeam Schuré, Bergson... Brusc, mi s-a părut, pe temeiuri culturale, că e cazul să ascetizez, să suprim orice formă de mondenitate. M-am tuns aproape complet, am apărut așa la școală, am lăsat să se înțeleagă că practic o formă de virtuozitate și rezultatul a fost că am făcut o bronho-

pneumonie, care atunci nu era puțin lucru și care m-a ținut două luni la pat. E drept că așa am citit cele șase volume ale lui Ferrero, *Istoria Imperiului Roman.*"[1]

De altminteri, *Jurnalul de la Păltiniș* poate fi apropiat de acele tipuri de scrieri care dau seamă de viețile unor personaje ieșite din scara obișnuită a umanului. Așa sunt, de pildă, *Viețile și doctrinele filozofilor* a lui Diogenes Laertios, *Viața lui Plotin* scrisă de Porfir sau *Povestea Pelerinului – Autobiografia*, dictată de Ignațiu de Loyola părintelui Luis Gonçalves da Câmara.

E foarte posibil ca *Jurnalul*, odată apărut, să fi uimit și contrariat mai întâi prin chiar stranietatea exterioară a personajului pe care-l punea în scenă. A purta vara basc, iar toamna ghetre și galoși, a-ți umple pipa la răstimpuri cu tutun de țigări Carpați, a vrea să-ți faci o cafea punând la fiert boabele întregi, în ideea că vei extrage din ele „esența cafelei", a sta să citești Augustin în timp ce apa din ligheanul aflat în cameră îngheață fără să observi – toate acestea erau de-ajuns pentru a face din Noica, pe fundalul ternei omogenități a vieții românești din anii '80, o figură aparte.

Desigur, nu bizareriile califică un personaj ca inclasabil, și nu din pricina ghetrelor a rămas Noica un reper în viața câtorva dintre noi. Adevăratul șoc

1. *Jurnalul de la Păltiniș*, vineri, 23 februarie 1979.

venea din clipa în care, aflându-te în fața lui, începea să vorbească cu tine. De la primele întrebări pe care ți le punea, cu primele propoziții pe care ți le adresa pe un ton legănat și mieros, te muta din lumea în care erai obișnuit să te miști. Te muta în cu totul *altă*. Se producea, ajuns în fața lui, o ruptură de nivel, te trezeai pe neașteptate, ca Alice, într-o altă țară, nebănuită vreodată, pur și simplu pentru că ea nu era consemnată pe nici o hartă a lumii și pentru că, în fond, ea nici nu aparținea realității de aici. De unde venea oare senzația asta de rapt, de părăsire completă a ceea ce trăiseși până atunci și de început al unei vieți care te intrigă, te nedumerește și îți taie respirația? Al unei vieți care, dintr-odată, te făcea să te simți privilegiat, într-un târziu *ales* și, în consecință, nespus de fericit.

Din articularea vorbirii, în primul rând. Noica nu vorbea niciodată așa cum facem noi când stăm de vorbă unul cu altul. Căci stăm de vorbă la voia întâmplării, mobilizându-ne minimal, fără curiozitatea de a coborî în problemele celuilalt sau de-a ne întreba dacă avem cu-adevărat ceva de spus. Cel mai adesea ne limităm să flecărim. Ne întâlnim și întrebăm automat „ce mai faci?", fără să așteptăm neapărat un răspuns, sau ascultându-l pe cel primit într-o doară, nerăbdători mai degrabă să povestim ce ni se-ntâmplă nouă. „Ce mai faci?" e de obicei o întrebare mecanică, căreia îi lipsește intensitatea interesului real, o simplă volută de politețe născută din mijlocul existenței

noastre comode, dispusă să primească orice răspuns. Or, Noica nu întreba niciodată „ce mai faci?". Întrebarea de întâmpinare, îi plăcea să spună, trebuia să fie una de „accelerație", de trezire a celuilalt: „Nu întreb pe cineva: ce mai faci? Îl întreb: sub ce accelerație ești?"[1] Ceea ce însemna: Pe ce drum mergi și către ce anume ești? În ce „întru" te afli? Care îți e „devenirea întru ființă"? Care îți e ideea, în viață? Care îți e „limitația care nu limitează"?

Stând de vorbă cu Noica, învățai cum să pui o întrebare sau cum să te dezveți de pripa unui răspuns. Învățai că în vorbele tale trebuia să se adune ceva din tine, că ceva din obsesiile tale – fapt care te obliga să ai măcar una – trebuia să transpară în ceea ce spui. Era de preferat ca la o întâlnire să te duci știind cât de cât ce îi vei spune celuilalt. Așa cum era preferabil să începi discuția vorbind întâi despre el și apoi, dacă va mai fi cazul, și despre tine. Nu-i plăcea să te vaiți. Învățai ca într-o conversație să treci un gând, să desfășori un raționament, să ai o formulare, să exprimi o uimire sau o perplexitate...

„Statul de vorbă" al lui Noica se deosebea de al nostru așa cum se deosebește dansul de mers și mersul de împleticeală. Discutând cu el, aveai senzația că vorbele făceau o piruetă, că faptele și ideile se înlănțuiau potrivit unei coregrafii superioare a spiritului.

1. *Carte de înțelepciune*, ed. cit., p. 127 (fragmentul 560) și p. 65 (fragmentul 267).

Într-un dialog nu intri ca să-ți deșerți mintea cu tot ce vine de-a valma în ea. Dialogul cu Noica îți dă dea *răspunderea vorbirii*. Aflai că a sta de vorbă, când nu poate ajunge un mod de a-l spori pe celălalt, este măcar o formă superioară de politețe. Vorbitul cu Noica era o înnobilare, un mod de a fi ridicat în rang în interiorul ființei tale.

Mi-aduc aminte de câteva zile petrecute cu el la Pucioasa. Asta se întâmpla la început, în vara lui 1968. Îl cunoscusem cu un an înainte și era primul sejur pe care mi-l dedica. Auzind că închiriasem o cameră în casa profesorului Chiriac (coautor, împreună cu I.I. Bujor, al faimoasei *Gramatici a limbii latine*) – urma să mă mediteze pentru examenul de admitere la Clasice –, Noica, vrând să fugă peste vară din București, m-a rugat să-i fac și lui rost de o cameră acolo. Am ajuns spre seară și, înainte de a ne despărți, mi-a propus pentru a doua zi spre prânz o plimbare pe dealurile Pucioasei. Excursia noastră „în afara cetății" a durat trei ore și, fiind singur cu el, țin minte că efortul de concentrare pe care mi l-am impus pentru a face față decent discuției a fost atât de mare, încât, odată revenit acasă, am dormit toată după-amiaza neîntors. Mi-a rămas în minte „cadoul" pe care mi l-a făcut atunci, în plimbarea aceea, pentru noua mea facultate: „alfabetul grec sub formă de poezie". – „Gabi dragă, ai să vezi ce simplu e. Te ajută să ai alfabetul în chip automat în minte, așa cum îl ai în română, pentru că, de la toamnă până la sfârșitul vieții, n-ai

să te mai poți despărți de dicționar. E important să cazi imediat pe cuvântul căutat. «Poezia alfabetului elin», așa cum ți-o trec acum, e alcătuită din șase «versuri», fiecare conținând numele a patru litere, așadar un total de douăzeci și patru de litere. Primele patru versuri, accentul căzând mereu pe prima silabă, sunt extrem de sacadate, devenind aproape melodice și, de aceea, tare ușor de reținut. Le poți «cânta» plimbându-te prin cameră. Iată: *alpha*, *beta*, *gamma*, *delta* / *epsilon*, *zeta*, *eta*, *theta* / *iota*, *kappa*, *lambda*, *miu* / *niu*, *xi*, *omicron*, *pi*. Urmează al cincilea vers, în care cele patru litere – *rho*, *sigma*, *tau*, *ypsilon* – au dat ordinea literelor corespunzătoare din alfabetul latin. Ultimul vers, al șaselea, e cel al consoanelor aspirate și al literei finale, ω. Așadar: *phi*, *chi*, *psi*, *omega*."

Apoi Noica a început să-mi „cânte" alfabetul și mi-a cerut să mă alătur lui. Am făcut-o la început timid, apoi, antrenat în frumusețea insolită a scandării (versul al patrulea, alcătuit preponderent din monosilabe, irupea sacadat, spărgând recitarea legănată a primelor trei versuri) și realizând insolitul scenei – dacă nu unicitatea ei absolută –, mi-am ridicat glasul din ce în ce mai hotărât alături de cel al lui Noica. Poate că a fost spectacolul, de nimeni văzut, cel mai frumos al vieții mele: doi oameni – unul pregătindu-se să intre în viață, celălalt pe platoul vieții, vrând să scoată lumea din „strâmbătatea" ei și punându-i celui tânăr în față posibilul lui (șase ani mai

târziu făceam prima mea traducere a unui dialog platonician) – plimbându-se pe un deal din preajma Pucioasei și scandând dezlănțuiți alfabetul elin...

Am spus povestea asta pentru că ea face parte din ceea ce, în relația cu Noica, aș numi *preluarea*. Preluarea era o dulce invadare a teritoriului vieții tale. Intrai sub un program. Consimțeai ca îndemnurile care veneau dinspre el să se transforme cu vremea într-o blândă tiranie. Primul lucru pe care-l aflai de la Noica era că nu poți trăi la întâmplare. Erai răspunzător pentru felul în care-ți vei îngriji viața, în care o vei „cultiva", pentru a o pune apoi pe drumul găsirii unui sens. Să ne imaginăm o clipă ce se întâmplă cu cineva căruia, la vârsta de 20 de ani, i se spune că depinde numai de el – de voința și de „trebnicia" lui – ca dintr-un biet muritor să devină un semizeu. Și că acest lucru nu e doar o posibilitate a ființei umane, ci singurul mod de a o onora. În fiecare dintre noi trebuie să existe un scrâșnet existențial nevăzut, o încordare grațioasă a voinței înăuntrul unui proiect de viață. Și, în final, că dacă toți vom face așa, atunci se va obține o rasă nouă de oameni așa cum se obține o rasă nouă de cai.

Tot ce spun trimite la ideea de *excepționalism*. Cuvântul grec pentru cineva care nu-și găsește locul într-o clasă prestabilită, constituindu-se astfel ca excepție, cuvântul pentru cineva care își dă singur locul

pe care-l va ocupa pe lumea asta, pentru cineva extravagant, straniu, bizar și neîncadrabil – este *á-topos*: cel fără de loc preexistent. În *Symposion*, când Alcibiade își propune să facă, în fața celor prezenți la banchet, portretul lui Socrate, el spune că, dată fiind „natura stranie", *atopía* acestuia[1], sarcina lui va fi extrem de grea. Iar în *Alcibiade*, tânărul pe care Socrate, îndrăgostit, îl urma peste tot fără să-i vorbească îi spune acestuia că, de când a început să i se adreseze, el îi apare „încă mai straniu" (*atopóteros*) decât era înainte.[2] În sfârșit, Phaidros, în dialogul cu același nume,

1. Platon, *Banchetul*, 215 a.

2. Platon, *Alcibiade*, 106 a. – Voi face aici o digresiune. O prelucrare poetică a acestui *topos* platonician există la Hölderlin, în poezia *Sokrates und Alcibiades*. Ea este alcătuită din două strofe. Prima strofă are tonul unei întrebări venite din partea unui contemporan fără identitate precisă al lui Socrate, nedumerit în privința considerației pe care celebrisimul personaj i-o acordă tânărului Alcibiade. Cea de-a doua strofă reprezintă răspunsul sapențial dat întrebării de către poetul însuși.

„*Warum huldigest du, heiliger Sokrates, / Diesem Jünglinge stets? Kennst du Größeres nicht? / Warum siehet mit Liebe, / Wie auf Götter, dein Aug' auf ihn? // Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste, / Hohe Jugend versteht, wer in die Welt geblikt, / Und es neigen die Weisen / Oft am Ende zu Schönem sich.*"

„De ce prețuirea ta, o, divinule Socrate, / Se-ndreaptă către acest tânăr mereu? / Nu cunoști oare pe lume ceva mai de soi? / De ce privirea ta, plină de dor, / Se oprește asupră-i,

vorbește despre Socrate folosind superlativul: *atopótatos*, omul „cel mai straniu"[1]. Iar în *Apologie* (34 d), Socrate însuși spune despre sine că „se deosebește prin ceva

---

parc-ar fi dat peste-un zeu? // Cine în profunzimea ultimă lumea a gândit iubește tot ce e mai plin de viață. / Splendoarea tinereții o înțelege cel care-a privit lumea. / Și înțelepții, în crepusculul vieții, / Se las-ades atrași de frumusețe."

Heidegger reproduce aceste versuri hölderliene în conferința *Was heißt „denken"?* din 1952 (ed. cit., pp. 12–13), scoțând în evidență versul *Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste* („Cine în profunzimea ultimă lumea a **gândit iubește** tot ce e mai plin de viață") și remarcă contiguitatea celor două verbe ale versului (*gedacht liebt* – „cine a gândit iubește..."), împingând interpretarea poeziei către o idee a conferinței avansată la începutul ei: *Nun wenn wir das mögen, was in sich zu-Bedenkende ist, vermögen wir das Denken* („Putem gândi doar atunci când iubim ceea ce în sine este de gândit"). Frumusețea lui Alcibiade, ca formă de manifestare a vitalității depline, devine pentru Socrate pintenul gândirii sale. Ceea ce-nseamnă că nu poți gândi cu adevărat decât așezat în orizontul iubirii, pe linia unui interes pasional pentru obiectul gândirii. Nu poți gândi temele vieții fără să fii îndrăgostit de viață. Nu poți gândi decât fiind împătimit de „tot ce e mai plin de viață". Nu poți vorbi pe o temă decât dacă tema aceea te-a acaparat total și dacă, nedându-i de capăt, riști să-ți pierzi liniștea. (O astfel de temă este, de pildă, în cazul de față, *nebunia de a gândi cu mintea ta.*) – Vezi și Arthur Schopenhauer, *Parerga și Paralipomena*, vol. II, cap. „Scriitori și stil": „Numai cel ce scrie doar de dragul subiectului scrie ceva care să merite osteneala."

1. Platon, *Phaidros*, 230 c.

de ceilalți oameni". Toate acestea trimit la faptul că, pentru cei din jur, Socrate era un personaj cu-adevărat fără pereche, un unicat absolut. Atât Alcibiade, cât și Phaidros, în dialogurile amintite, mărturisesc, prin invocarea atopiei socratice (a imposibilității clasificării lui Socrate), experiența bulversantă a întâlnirii cu extra-ordinarul. Căci nu era defel obișnuit ca cineva să-și petreacă timpul discutând la nesfârșit cu ceilalți despre deosebirea dintre bine și rău, de vreme ce, spunea el, fără să știi să le distingi n-ai cum să știi ce fel de viață urmează să trăiești.[1] Și să faci asta plătind în cele din urmă cu viața.

Ce este un reformator al omenirii?

Condiția ca cineva să fie *átopos* nu e ca el să arate bizar în sensul de pitoresc, ci ca, prin tot ce face și spune, să bulverseze felul în care ne raportăm îndeobște la semenii noștri și, astfel, să înceteze să fie, pentru noi, „un seamăn". Cel inclasabil aduce cu sine zvonul altei ordini și al altei lumi. Într-un fel, el trebuie să ne lase senzația că ne aflăm în prezența cuiva care sapă la rădăcina condiției umane, punând-o pe aceasta în cumpănă. Or, asta înseamnă: să fie unul

1. Vezi Alexandru Dragomir, *Crase banalități metafizice*, ed. cit., p. 167.

dintre acele exemplare care fac parte din familia, nespus de mică, a reformatorilor omenirii. Asta a fost Socrate, asta a fost Isus.

Pesemne că fiecare popor a avut, la scara istoriei lui, un personaj *átopos*. M-am întrebat, după ce l-am cunoscut pe Noica și după ce, trecând anii, am putut să-l compar cu toți oamenii deosebiți pe care am avut șansa să-i cunosc, dacă, la scara lumii noastre, Noica n-a fost un reformator. Înclin să cred că da. Sigur este că *a încercat* să fie.

Să nu ne scandalizăm, punând această întrebare. Să ne ferim să credem că tot ce este extraordinar pe lumea asta trebuie să se petreacă în străvechime și, neapărat, în alt loc decât acela în care trăim noi. Se supun oare oamenii *atopótatoi* – cei ieșiți din matcă – unei reguli cronologice? Rezultă de undeva că timpul i-a distribuit doar pe scara vechimii? Cu toții – și cei mai mari dintre ei – au avut contemporani, cărora, mai mult ca sigur, le-o fi venit și lor greu să creadă că omul cu care se întâlneau pe stradă era un unicat al speciei. Ca aspect, extra-ordinarul se poate pierde în insignifiant sau poate intra în lume în haine umile. Decât să ne grăbim să spunem că noi nu putem cunoaște în carne și oase extra-ordinarul și să alegem să-l desfidem pe cel care afirmă asta, mai înțelept ar fi să ne oprim o clipă asupra a ce înseamnă un reformator al omenirii și, pornind de aici, să vedem în ce măsură, la scara lumii noastre, putem spune despre

cineva că ne-a așezat pe altă orbită a vieții. Ce este, așadar, un reformator al omenirii?

Un reformator al omenirii este un exemplar uman care, pornind de la conștiința acută a neajunsurilor noastre, neîmpăcat cu ele și simțindu-se mandatat de o instanță divină să le semnaleze (Socrate – de zeul de la Delfi[1], Isus – de Dumnezeu-Tatăl), iese din scara speciei și propune *un model necoercitiv* de ameliorare a ei, susținut și ilustrat prin propria sa viață. Să adăugăm însă că excepționalitatea reformatorului nu trebuie probată neapărat prin miracole, ci prin potențialul pe care îl are proiectul lui de a repara specia. Însăși apariția unor oameni ca Socrate sau Isus e un miracol în sine. Așa cum e un miracol, în cazul nostru, că Noica a apărut în cel mai nepermisiv moment al istoriei noastre. Altfel spus, reformatorul omenirii nu este neapărat un personaj religios, deși reforma cu care vine în lume este însoțită uneori de un gir divin. Decisiv, de pildă, în cazul lui Isus în ipostaza lui de reformator al omenirii este faptul că a propus, *ca pe un nou început, o umanitate întemeiată pe iubirea indistinctă de seamăn*, și nu faptul că a înmulțit pâinile, așa cum în cazul lui Socrate faptul că nu a transformat

1. „Știm însă că prezența divinului în existența cuiva îi conferă acesteia o anumită gravitate. [...] Prezența divinului în viața lui Socrate reprezintă garanția gravității întregii activități socratice." Alexandru Dragomir, *Crase banalități metafizice*, ed. cit., p. 132.

apa în vin nu spune încă nimic. Când e vorba de un reformator, important pentru noi e să ne întrebăm, așa cum a făcut Pascal în cazul lui Isus, dacă altcineva mai poate face ceea ce a făcut personajul pe care l-am numit *atopotatos*, „total inclasabil". Iar răspunsul este, evident, „nu", tocmai pentru că inclasabilul nu are precedență. La fel în cazul lui Socrate:

> „Afirmând că «știe că nu știe», Socrate instituia, și știa că instituie, ceva epocal. Tăria lui zace în curajul cu care a rămas în zona lui «nu știu», zonă pe care a încercat s-o limpezească și cu care a ajuns să se identifice. Măreția lui nu poate fi măsurată, fiindcă nimeni, nici înaintea lui, nici după el, n-a avut asemenea tărie, asemenea curaj. Ceea ce a izbutit el a fost cea mai de seamă așezare a spiritualității occidentale."[1]

Proprietatea inclasabilului, pusă în slujba unui proiect *necoercitiv* de ameliorare a umanului, este cea care face dintr-un om un reformator al omenirii.

Un reformator al omenirii trebuie să îndeplinească așadar următoarele șase condiții:

1. Să pornească de la ideea că specia umană, în actuala ei alcătuire, este o „creație" neîncheiată („lemnul strâmb al omenirii", spunea Kant), că, de fapt, ea nu este încă *umană*, că nu a atins acel grad de idealitate pe care-l avem în vedere atunci când spunem despre cineva că „este un om". Că ea nu este,

1. *Ibid.*, p. 147.

cu vorbele lui Konrad Lorenz, decât „veriga mult căutată între animale și omul cu adevărat uman“[1]. Ceea ce înseamnă că omul e „pe drum“, că nu suntem, în cel mai fericit caz, decât propriul nostru potențial. Cine ar putea spune, uitându-se la cum arătăm în clipa de față, că nu e loc în noi pentru ceva mai bun decât noi?

Dar pentru a judeca astfel înseamnă că reformatorul omenirii vede lucrurile de la o înălțime care îl așază în afara actualei alcătuiri a speciei, că le privește de deasupra ei și că el însuși, situat fiind deasupra, a ieșit din scara speciei. Reformatorul omenirii nu e doar dincolo de epoca sa, ci și dincolo de omenire în configurația ei actuală. În acest ultim sens el este *á-topos*, e inclasabil, este „fără de loc“ pe lume.

Aceste figuri, așezate nu doar dincolo de epoca lor, ci și dincolo de alcătuirea speciei lor și care își propun s-o reformeze pe aceasta pornind de la *a-topía* lor, de la neașezarea lor într-un loc anume, sunt *geniile morale* ale omenirii. Consider că ele sunt cinci: Moise, Buddha Shakyamuni, Confucius, Socrate și Isus. Spre deosebire de reformatorii unei nații, care au izbăvit un loc anume și într-o istorie dată, reformatorii omenirii au cântat „un cântec larg cât lumea“, au intonat strigătul de triumf al unei omeniri mântuite de propria

1. Konrad Lorenz, *Așa-zisul rău. Despre istoria naturală a agresiunii*, traducere din germană de Ioana Constantin, Humanitas, București, 2005, p. 260.

ei bestialitate. Tocmai datorită înălțimii la care sunt situați și a acestei ieșiri din scară care-i face nemăsurabili cu măsura obișnuită a umanului, ei sunt considerați de către ceilalți, din clipa în care măreția lor e recunoscută, divini. Divinul e numele dat înălțimii în direcția potențialului de mântuire al speciei.

2. Să propună – *neconstrângător*, ceea ce-nseamnă: fără să afecteze potențialul de fericire și libertate al ființei umane – corecția care ar urma să amelioreze natura speciei, mutând-o pe aceasta pe altă treaptă de existență a ei.

3. Să-și propună ameliorarea *individului* uman în vederea ameliorării *convieţuirii* înlăuntrul speciei. Ceea ce-nseamnă că fiecare dintre noi ar dobândi, în raportarea lui la celălalt, privirea care pleacă de la sentimentul *seamănului generalizat*.

4. Să trăiască, ca inițiator al modelului, pe măsura modelului propus, demonstrând astfel că oferta lui clarvăzătoare nu este una dintre utopiile criminale și aducătoare de jertfe ale omenirii.

5. Să știe că, în măsura în care bulversează un sistem de inerții, contrariindu-și semenii instalați în el, reforma pe care o propune îi primejduiește viața. La limită, el trebuie să fie pregătit să devină jertfa unică a propriului proiect.

6. Să-și asume o înspăimântătoare *singurătate*. Toți reformatorii omenirii au fost singuri în mijlocul lumii în care au trăit. Singurătatea este starea celui care știe

că se află într-o lume fără egali. Venind din afara configurației actuale a speciei și de deasupra ei, venind de dincolo de epoca sa, venind, așa zicând, din viitor, el nu are pereche printre contemporani. Există un poem scris în 1822 de Alfred de Vigny, despre Moise însingurat printre ai săi în teribila lui misiune și rugându-l pe Iahve să-i curme chinul solitudinii. („Ô Seigneur! j'ai vécu puissant et solitaire, / Laissez-moi m'endormir du sommeil de la terre!")

Cu speranța că cititorul va înțelege că nu fac decât să mă întorc la acea experiență a vieții mele care mi-a inspirat tema lui *atopótatos* (și nu mă va suspecta de lipsa măsurii care m-ar pune în situația ridicolă de a face asocieri nepermise), voi reveni la scara lumii noastre și voi spune că, reapărând după 1968 pe scena culturală românească, Noica a fost nespus de singur. Singurătatea lui venea din faptul că nu avea competitori. Dragomir, despre care spunea că e „cel mai înzestrat cap filozofic" pe care l-a întâlnit, nu publica și, ca atare, nu era validat pe piața culturii. Printre discipolii lui, nu avea concurenți. Pe câțiva dintre noi, dintr-o anumită curtoazie aristocratică, ne răsfăța uneori, imaginând un viitor în care, spunea, aveam să-i luăm la început un ghem, apoi un set, apoi, într-o bună zi, meciul. Alteori ne imagina, pe Pleșu și pe mine, după dispariția lui, în situația lui Goethe și a lui Hegel, sfătuindu-se cum să-l editeze pe filozoful pietist Hamann (la douăzeci de ani după moartea

acestuia). Simple vorbe de clacă vesperală de la Păltiniș... Altcândva însă, în perioada în care lucra la *Logica lui Hermes*, spune, am văzut, că a ajuns la vârsta la care îndrăznește să coboare în arena în care au evoluat Aristotel și Russell. Gândind astfel, știa că plecase de mult dintre noi. De aceea, adevărata singurătate a lui Noica n-a fost cea a iernilor păltinișene, ci singurătatea lui în lumea ne-trebniciei pe care voia s-o disloce prin șoc cultural, prin cele douăzeci și două de genii pe care le bănuia existând statistic printre noi (unul la un milion de români), dar pe care n-a reușit niciodată să le descopere în carne și oase.

Revenind și pe scurt spus, un reformator al omenirii este un „înainte-mergător", care poate fi sau nu urmat de ceilalți – cel mai adesea nu[1] –, dar care, prin proiectul lui și prin felul în care l-a absorbit pe acesta

---

1. „A existat vreun om a cărui strălucire să fi fost mai mare? Întregul popor iudaic i-a prezis venirea. Întregul popor creștin îl adoră după venirea sa. Două popoare, creștinii și evreii, îl privesc ca pe centrul lor.

Și totuși, care om s-a bucurat vreodată mai puțin de această strălucire? Din treizeci și trei de ani a trăit treizeci ca și cum n-ar fi existat. În ceilalți trei trece drept impostor; preoții și mai-marii zilei îl resping, prietenii și apropiații îl disprețuiesc. În sfârșit, moare, trădat de unul dintre ai săi, renegat de altul și abandonat de toți.

Ce a avut el din această strălucire? Nicicând vreun om n-a avut atâta strălucire, nicicând vreun om n-a fost în halul ăsta călcat în picioare. Întreaga lui strălucire nu ne-a slujit

în viață, iese din granițele actuale ale speciei și se mută în ceea ce, prin exemplul lui, speră să devină *cândva* un viitor al ei. Orice reformator este (am impresia că asta este o formulă pe care o folosea Noica gândindu-se la el însuși) o „excepție care se propune pe sine ca regulă". El știe de fapt că modelul pe care-l propune nu poate fi generalizat și că nimeni, pe urmele lui, nu-l poate interioriza integral. Așa cum totodată știe că, fără forța sugestivă și orientativă a modelului, omenirea s-ar pierde. Căci, grație înălțimii modelului propus, ceilalți capătă o șansă de a afla ce anume în natura lor este „stricat". Reformatorul nu repară reparând, ci doar propunând soluția reparatorie. Adevărul e că modelul, prin însăși natura lui de excepție, nu poate să se distribuie în toți. Kierkegaard merge până acolo încât afirmă că Isus a fost, și va rămâne până la sfârșitul timpurilor, singurul creștin adevărat, iar Kierkegaard însuși se consideră pe sine creștin doar în măsura în care alții sunt în și mai mică măsură decât el.[1]

Să spunem atunci că, deși poate să inspire, să fie imitat și să rodească în altul, modelul rămâne oarecum

---

decât nouă, ca să putem, grație ei, să-l recunoaștem; el n-a avut parte de nimic din ea." (Blaise Pascal, *Pensées*, în *L'œuvre de Pascal*, ediția Jacques Chevalier, NRF, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1939, p. 1035.)

1. Kierkegaard, *L'Instant*, în *Œuvres complètes*, Éditions de l'Orante, Paris, tome XIX, pp. 300–301.

condamnat la excepționalitatea persoanei care îl propune, fără ca aceasta să aibă și pretenția că l-ar putea impune. Rostul oricărui model este pur și simplu de a exista ca model, de a fi indicativ, de a deschide un alt orizont decât acela al vieții obișnuite. Orice model rămâne un *întru*. Și, în mod paradoxal, modelul, arătându-se pe sine, nu-ți propune să intri în turmă. Purtătorul modelului îți spune doar: „Fă ca mine, ca să poți deveni tu." El îți cere să te descoperi pe tine, să fii tu, să gândești cu mintea ta. Să fii, într-un cuvânt, *individ*. (Nu am aici în vedere modelul buddhist.)

Logos platonician și bun simț cartezian

Dar putem noi gândi cu-adevărat pe cont propriu? Sau câți dintre noi pot s-o facă? În această privință, în istoria filozofiei, se înfruntă două poziții opuse. Una e cea *socratic-platoniciană*, potrivit căreia gândirile individuale pot constitui cel mult obiectul unei doxologii, adică al unei simple expuneri de opinii diverse. De vreme ce în problemele importante, cum sunt cele legate de valori (ce sunt binele, răul, frumosul, curajul, pietatea, sensul vieții etc.), tot ce pot ști e că nu știu, *soluția nu poate fi căutată decât în direcția dialogului*. Mai degrabă decât de o gândire care, pe cont propriu, se împotmolește în propria ei pre-

zumție și subiectivitate, e nevoie de o înfruntare (de un dialog) care lasă în urmă orice subiectivitate legată de paternitatea opiniei, orice ambiție de a face ca opinia *mea* să prevaleze cu orice preț asupra opiniei celuilalt. Spațiul impersonal în care cei prinși în dialog ajung prin libera confruntare a opiniilor și prin depășirea lor poartă, la Platon, numele de *logos*. Odată ajuns, prin travaliul dialogului, în spațiul impersonal al logosului, spiritul este purificat de contradicțiile interne ale gândirii noastre și, astfel, de prezumția faptului de a ști. El devine apt să fie educat (*paideuton*) și să primească un adevărat spor de cunoaștere.[1]

Cealaltă poziție este cea carteziano-kantiano-noiciană. *Discursul asupra metodei* al lui Descartes se deschide cu această propoziție: „*Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée*..." și continuă, după câteva rânduri, cu această afirmație: „...putința de a judeca bine și de a distinge adevărul de fals – putință pe care cu drept o numim bun simț sau rațiune – este egală în chip natural la toți oamenii"[2]. Kant, la rândul lui, am văzut, consideră că *Verstand* – înțelegerea, inteligența – e o proprietate a individului și că fiecare individ este obligat moral (altfel fiind „vinovat") să o activeze, în vederea ieșirii sale din minoratul mental,

1. Vezi dezvoltarea temei la Alexandru Dragomir, *Crase banalități metafizice*, ed. cit., pp. 143–158.

2. Descartes, *Discours de la méthode*, vingtième édition, Librairie Hachette, Paris (fără an), p. 44.

așadar din neajutorare și din nevoia de a recurge la îndrumarea mentală a altuia. Însăși *Critica rațiunii pure*, am văzut, a cunoscut o perioadă de gestație de doisprezece ani, timp după care a fost pusă pe hârtie în câteva luni. În aceeași linie poate fi evocat și Heidegger cu faimoasa propoziție „gândirea acționează în măsura în care gândește", din *Scrisoarea despre „umanism"*. Iar Noica face acea pledoarie expresă pentru „gândul propriu" ca rezultat final al exersării de-o viață a gândirii pe cont propriu și ca imperativ al găsirii unui sens de viață. Asta, desigur, după ce postulantul la un gând propriu a vizitat curțile tuturor gânditorilor care, de-a lungul istoriei, au gândit pe cont propriu...

Impresia cu care rămâi, frecventându-i pe acești filozofi, este că gândirea pe cont propriu nu numai că e cu putință, nu numai că e imperativă și morală, dar, existând, ea devine și o garanție a *gândirii juste*, ceea ce înseamnă cel puțin o garanție a gândirii care nu mai poate fi intoxicată și abătută de la drumul drept de nici o ideologie a lumii, de nici o propagandă, de nici o manipulare istorică. Nu înseamnă oare gândirea pe cont propriu tocmai imunitatea la orice deturnare a gândului propriu către gândirea de turmă? Aici își face intrarea în scenă danezul Kierkegaard.

Gândirea pe cont propriu, Individul și mulțimea

La capătul lucrării *Punct de vedere explicativ asupra operei mele*, Kierkegaard adaugă un Apendice, în care afirmă că întreaga lui operă a fost scrisă de pe poziția „Individului". Apendicele începe astfel:

> „Există o concepție despre viață din perspectiva căreia oriunde este mulțimea, acolo este și adevărul; adevărul stă în necesitatea de a avea de partea lui mulțimea. Există însă și o alta; din perspectiva acesteia, oriunde este mulțimea, acolo este și minciuna, și asta într-o asemenea măsură, încât [...], dacă toți Indivizii, deținând fiecare în chip separat și în tăcere adevărul, s-ar reuni într-o mulțime (care, în acest caz, ar căpăta o semnificație decisivă fie prin vot, fie prin scandalul pe care l-ar face, fie prin cuvânt), atunci ar surveni de îndată minciuna.
>
> Căci «mulțimea» este minciuna. Vorba apostolului Pavel are o valoare eternă, divină, creștină: «Unul singur dobândește victoria»[1]. [...] Cu alte cuvinte, fiecare poate fi acest «unul singur» și Dumnezeu va fi alături de el – însă unul singur dobândește victoria; fapt care mai spune și că fiecare trebuie să se amestece cu «alții» cu prudență și că despre ceea ce e esențial e bine ca el să vorbească doar cu Dumnezeu și cu sine."[2]

---

1. Kierkegaard are aici în vedere pasajul din I Corinteni 9, 24 („...dar numai unul dobândește cununa" – *stephanon*) și pe cel din Filipeni 3, 14.

2. Søren Kierkegaard, *Œuvres complètes*, ed. cit., tome XVI, p. 82.

Dar ce este Individul? Și ce este mulțimea? Kierkegaard spune în mod expres că Individul nu trebuie înțeles „în sensul de distincție sau de talent special, ci în sensul în care fiecare om, fără excepție, poate și trebuie să-și facă un punct de onoare din a fi Individ, abia prin asta urmând să-și găsească cu adevărat fericirea"[1]. Pe scurt spus, Individul e singura ipostază în care „existența ta personală pe plan etic este conformă cu tot ceea ce spui"[2]. Kierkegaard a numit această corespondență dintre vorbă și faptă *reduplicare*: „A reduplica înseamnă să fii ceea ce spui."[3] Iar calitatea reduplicării este singura care îți dă, vom vedea, calitatea de „martor" sau „mărturisitor" al adevărului.

> „Au existat, neîndoielnic, mulți autori mai perspicace și mai geniali ca mine, dar tare aș vrea să-l știu pe cel care, cu mai multă perspicacitate decât mine, într-un pas dialectic secund, și-a *reduplicat* gândirea. Un lucru e să fii perspicace în cărți, și altceva este să dublezi dialectic în existență ceea ce ai gândit. [...] Dialectica în cărți nu e decât dialectica gândirii, însă reduplicarea acestei gândiri înseamnă acțiune în viață. Orice gânditor, dacă nu-și reduplică dialectica gândirii sale, nu face altceva decât să producă fără încetare un simplu miraj. Gândirea sa

1. *Ibid.*, p. 93.
2. *Ibid.*, p. 95.
3. Kierkegaard, *Journal*, vol. II (1846–1849), NRF, Gallimard, Paris, 1954, p. 292.

nu atinge niciodată expresia decisivă a acțiunii. [...] Numai gânditorul etic poate, prin acțiune, să înlăture iluzia inerentă oricărui mesaj."[1]

Ei bine, din moment ce în cazul mulțimii nu se pune problema reduplicării, mulțimea nu poate fi niciodată un „martor" sau un „mărturisitor" al adevărului. Atenție, spune Kierkegaard, când vorbim de „mulțime" avem în vedere nu *compoziția* mulțimii (este indiferent dacă ea e alcătuită din „oameni de rând sau mărimi, din bogați sau săraci etc.", „din nobili, milionari, mari demnitari etc."), ci doar „numărul, numericul". Prin însăși constituția ei, mulțimea nu poate niciodată să poarte o răspundere și nici nu poate, ca mulțime, să se căiască. Prin însăși condiția ei ontologică, mulțimii îi este refuzată calitatea de mărturisitor al adevărului și prin însăși condiția ei ontologică ea are de partea ei minciuna.[2] Corect ar fi să spunem că *mulțimea este pluralul care-și pierde calitatea de subiect etic.*

Răfuiala lui Kierkegaard cu „mulțimea" și „numărul" este o constantă a gândirii lui. Acestea, mulțimea și numărul, i-au ucis pe Socrate și Isus, supremele întruchipări ale Individului. Guvernarea mulțimii, spune Kierkegaard, este „cel mai teribil supliciu din câte se pot imagina".

---

1. *Ibid.*, pp. 109–110.
2. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, ed. cit., tome XVI, p. 83.

„În guvernarea populară «egalul» tău e cel care guvernează. El va trebui să știe tot în privința ta, să știe dacă barba ta e ca a lui, dacă ieși la plimbare la aceeași oră cu el, dacă ești întocmai ca el și ca ceilalți. Și dacă nu – ei bine, atunci avem de-a face cu o crimă, cu o crimă politică, cu o crimă de stat! [...] Într-un asemenea regim nu poți să ai decât o singură dorință: aceea de a muri și de a fi mort. Căci Socrate a îndurat această a-spiritualitate a Numărului devenit Guvernare, una în care toți suntem egali, nu în fața lui Dumnezeu (căci într-un regim popular nu dăm doi bani pe Dumnezeu!), ci în fața numărului. Numărul e răul însuși... Un regim popular este adevărata imagine a infernului."[1]

Și: „În fond, crima care trece în ochii oamenilor drept cea mai mare și pe care o pedepsesc cu cruzime maximă este crima de a nu fi ca ceilalți. De-aici și dovada că oamenii sunt creaturi animale. E firesc ca vrăbiile să bată-n cap cu ciocul, până o omoară, vrabia care nu e ca celelalte; aici specia e superioară individului, iar vrăbiile sunt animale și nimic mai mult. – Exact pe dos ar trebui să se petreacă lucrurile când e vorba de oameni. Fiecare luat izolat nu ar trebui să fie la fel cu ceilalți, ar trebui, dimpotrivă, să aibă propria lui particularitate. Și totuși, oricare altă crimă îi este iertată omului, numai nu aceea de a fi om."[2]

Omul își pierde calitatea de om din clipa în care devine mulțime. Ceea ce nici un Individ n-ar face câtă vreme este Individ – cine, se-ntreabă Kierkegaard,

1. Kierkegaard, *Journal*, vol. II (1846–1849), ed. cit., p. 234.
2. *Ibid.*, p. 259.

aflat singur în fața lui Isus, ar avea curajul să-l scuipe în față?[1] –, el face de îndată ce intră în mulțime și își pierde condiția de Individ:

„Mulțimea îl scuipa (Matei, 27–30). Te cutremuri de oroare, poate ai dori să-ți astupi urechile, până într-atât te cuprinde groaza, până într-atât întâmplarea asta, prin grozăvia ei, te-abate de la ale tale. – Dar ce-ar fi să-ți imaginezi o clipă că ai fost contemporan cu ea? Îndrăznește o clipă să-ți închipui că ai fi avut curajul să-i iei apărarea lui Cristos în mod deschis, să-i iei apărarea unui om insultat de privirile tuturor, pe care toți îl trădaseră, pe care mulțimea îl scuipa. Erai acolo. Poate că ți se rupea sufletul văzând tot ce se întâmplă, văzându-l chinuit. Numai că erai în mulțime! Departe de tine gândul de a lua parte la acest sacrilegiu. Numai că vezi? Cei din preajma ta au observat de îndată că tu nu strigai cot la cot cu ei. Pradă furiei animalice de care erau cuprinși, cei de lângă tine te-au luat la întrebări – ai simțit imediat că viața ta era în joc mai abitir decât dacă ai fi fost atacat de fiare – și, cum în clipa aceea nu erai sufletește pregătit să-ți riști viața, mai ales că era vorba de un om ca el, unul disprețuit și urât de toți, ai cedat, la rândul tău, ai început și tu să-l acoperi de insulte. L-ai scuipat și tu. [...]

Cu-adevărat, nu există alt loc [...] în care omul să poată fi mai lesne corupt... decât mulțimea."[2]

Pentru că numărul este răul, Kierkegaard visează un stadiu în istoria speciei umane în care „poporul",

1. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, ed. cit., tome XVI, p. 84.
2. Kierkegaard, *Journal*, ed. cit., tome II, pp. 152–153.

această „enormă abstracție", care până acum a fost „factorul dialectic al evoluției", ar putea fi evacuat de pe scena istoriei la capătul unui „proces de educare a speciei umane *ca proces de individualizare* (subl. mea)"[1]. „Izolatul" este antidotul mulțimii. A cultiva, prin educație, Individul, a-l face pe fiecare om apt de a nu-și mai pierde chipul în abstracția „mulțimii", a o dispersa pe aceasta, a o fărâmița descompunând-o până la ultimul atom etic al societății care este Individul – aflat singur față în față cu conștiința lui, cu gândirea lui pe cont propriu[2], cu răspunderea lui, cu căinița lui și cu calitatea lui ireductibilă de „martor al adevărului" –, iată dezideratul suprem al gândirii lui Kierkegaard.

> „Am nostalgia unei lumi mai bune decât aceasta. [...] Însă dacă trebuie să trăiesc, și de n-aș mai avea decât o oră de viață, aș folosi-o, cu toate forțele care mi-au rămas, pentru ce mi-am folosit viața și până acum: pentru a combate reperul răului, mulțimea."[3]

---

1. *Ibid.*, p. 205.

2. „Cei mai mulți oameni nu pot gândi; când e vorba să ajungă la un gând ferm, toți simt nevoia să se împartă în grupuri care urmează să-și confirme, prin consens, justețea gândului. Or, asta înseamnă că ei nu îndrăznesc să gândească. De aici și imposibilitatea de a gândi ideea de Izolat – de vreme ce ea e de negândit în masă și menită tocmai să disperseze masa" (*ibid.*, pp. 205–206).

3. *Ibid.*, p. 254.

Prin aglutinarea lor în mulțime, Indivizii încetează să fie Indivizi și, ca mulțime, ei se transformă în *subiect al politicului*. Mulțimea este un concept al politicului, exact în măsura în care nu este unul al eticii și al religiei. A face parte dintr-un partid, a ridica mâna pentru a vota în grup înseamnă a face parte din mulțime și a-ți pierde calitatea de Individ. Și, implicit, a rata adevărul.

„Nici un martor al Adevărului – și fiecare dintre noi, tu și eu, ar trebui să fim unul – nu trebuie să-și amestece vocea cu aceea a mulțimii. Martorul Adevărului este, bineînțeles, străin de politică și, mai presus de orice, el trebuie să vegheze cu sârg să nu fie confundat cu un politician; lui îi revine ca sarcină, în teama-i de Dumnezeu, să se amestece pe cât posibil cu toți, dar întotdeauna în chip individual, să vorbească cu fiecare separat, pe stradă sau în piață, iar dacă vorbește mulțimii s-o facă nu pentru a o forma, ci pentru a o dispersa, pentru a-l face pe unul sau pe altul să-ntoarcă spatele adunării pentru a deveni individ. Altminteri, martorul Adevărului are oroare de mulțime când aceasta devine tribunalul «adevărului», iar verdictul ei, judecata însăși: lui trebuie să-i repugne mulțimea mai tare decât unei fete cuminți o sală de dans. În ce-i privește pe cei care se adresează mulțimii precum unui tribunal, ei îi consideră pe cei din mulțime instrumente ale minciunii. S-o spunem încă o dată: ceea ce se justifică în parte, și adesea pe de-a-ntregul, în politică și în domenii asemănătoare ei devine minciună când totul trece pe terenul intelectualității, al spiritului, al religiozității."[1]

1. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, ed. cit., tome XVI, p. 85.

Nici un gânditor de la Socrate încoace nu a mai creat, precum Kierkegaard, o ecuație atât de strânsă între felul de a gândi și cel de a-ți alege viața. Iar această ecuație s-a născut prin glorificarea Individului educat, așezat, ca membru al speciei, dincolo de specie. De aici a rezultat că:

1. Individul reprezintă „categoria spiritului, a trezirii lui, opusă cât mai mult cu putință politicii"[1], în al cărei centru se află mulțimea. Calitatea de Individ este atestată de calitatea acestuia de a fi „martor" sau „mărturisitor" al adevărului.

2. Din clipa în care Individul se adresează mulțimii în alt scop decât acela de a o dispersa și de a recupera din ea chipurile pierdute ale Indivizilor, el se dislocă în natura lui și își pierde calitatea de Individ.

3. Dobândirea și păstrarea acestei calități este dificilă, pentru că ea presupune obligația de a trăi în orizontul a ceea ce gândești și antrenează după sine un risc care poate merge până la pierderea vieții.

Am ajuns într-un punct fierbinte și dificil al discursului nostru. Kierkegaard are în vedere omul, în adevăratul sens al cuvântului, doar ca Individ, iar acesta este definit tocmai prin calitatea de a gândi cu mintea proprie. Această calitate, spune el, trebuie educată, cultivată, adevărata reformă a omenirii fiind una

1. *Ibid.*, p. 97.

de *individualizare* a exemplarelor care compun specia. Așadar, trebuie coborât (de fapt „urcat") până la treapta în care se obține Individul ca atom distinct al umanității. Atomul nepresupunând faptul de a fi identic, ci pe cel de a fi individualizat în mod diferit. În plimbările sale zilnice prin Copenhaga, Kierkegaard traversa piața de pește și trecea zilnic, vrând-nevrând, pe lângă grămezile de heringi. Ei bine, imaginea Individului distinct, caracterizat prin gândirea proprie și prin concordanța dintre gândire, spusă și faptă, era pentru el opusul unei omeniri care semăna cu o grămadă de heringi, în care toate exemplarele sunt la fel. Omenirea nu trebuie să fie asemenea unei grămezi de heringi.

Aici ne izbim însă de o teribilă problemă: cum se poate pune în operă individualizarea omenirii? Cum faci să nu-i destinezi pe oameni grupurilor, masei, turmei, „bancului de heringi"? Asta nu înseamnă oare că „la început" (adică înainte de a începe procesul de educare) ei sunt „acolo", în viitoarea și potențiala turmă needucată a mulțimii? E foarte probabil ca Kierkegaard să fi gândit așa, de vreme ce știm că a făcut teoria „stadiilor existenței", dintre care unul este cel *etic*. Spre deosebire de stadiul estetic – al senzorialului și plăcerii, în care ești instalat de la bun început, prin natură –, stadiul etic trebuie atins, dobândit printr-o angajare în valorile comunitare și prin efort.

Dar, admițând că l-ai atins, rezultă de aici că nu poți să decazi din el? Din parabola pe care Kierkegaard o propune în marginea scenei crucificării din Matei, 27–30 – „Dar ce-ar fi să-ți imaginezi o clipă că ai fost contemporan cu ea?" –, rezultă că mai fiecare dintre noi, din clipa în care simte că este în pericol, va abdica de la etica Individului, care-i spune că crucificarea la care asistă este o grozăvie și că nu trebuie să participe la ea, va intra, *de frică*, în „etica" mulțimii și va termina, la rândul lui, prin a-l insulta și scuipa pe Isus. Ca să rămânem Indivizi, ar trebui să trăim „reduplicarea", să ne punem de acord fapta cu ceea ce gândim și, în cazul acesta, să-i luăm apărarea lui Isus, să trecem alături de el, fiind gata să devenim astfel „mărturisitori ai adevărului" și, la limită, să plătim coerența noastră cu viața. Kierkegaard ne pune în fața acestei teribile probleme: *admițând că nu suntem ticăloși, până la ce punct rezistăm să nu devenim?* Câți dintre noi au rămas, supuși la presiunile vieții, în spațiul opțiunilor lor etice inițiale? Câți dintre noi, în coșmarul unei societăți totalitare, de pildă, au fost capabili să nu voteze condamnarea unui coleg sau prieten devenit peste noapte „dușman al poporului" și să nu ridice mâna în turmă ca să-și salveze pielea? Câți dintre noi ar fi pregătiți să nu se lepede, asemeni lui Petru, și să treacă pe cruce lângă Isus? Fibra etică, pusă pe bancul de probă al vieții, se dovedește cel mai adesea fragilă, incapabilă să

mărturisească pentru adevăr și pentru „gândirea proprie". Și cum rămâne atunci cu „gândirea pe cont propriu"? Ce anume joacă în acest caz? Natura unui individ? Genele lui? Sau educația pe care a primit-o și felul în care i-a fost cultivată *natura*? Dar asta înseamnă că, atunci când vorbim de „cultură", avem totdeauna de-a face cu un prealabil, cu „materialul clientului". Cultura, s-ar părea, ca familiarizare cu valorile selectate de omenire de-a lungul istoriei ei, nu face în mod automat din tine un „mărturisitor al adevărului" și deci un Individ. Câtă vreme nu se raportează la o natură umană „bună" (și iată-ne intrând într-un cerc vicios, căci „bună" presupune ori „bună de la natură", ori articularea etică survenită printr-o intervenție ulterioară), cultura nu poate oferi nici o garanție pentru existența gândirii pe cont propriu. Așa cum orice broderie fină nu poate fi țesută decât pe corzile bine întinse ale canavalei, la fel cultura nu lucrează, în articularea gândirii pe cont propriu, decât pe terenul ferm al valorilor care definesc „natura umană". Întocmai ca în *Parabola semănătorului* (Luca, 8, 5–15), totul depinde de locul în care cade sămânța primită prin transmisie culturală de la Indivizii care au gândit înaintea ta: lângă drum, pe piatră, între spini sau pe pământ roditor. Și pentru că totul depinde de asta, pentru că există natură stâncoasă și spini, în care „valorile eterne" nu rodesc, există pe lume atâta *ticăloșie cultă*. Cultura în sine ca

acțiune ulterioară nu are cum să fie un temei. Ea nu dă temelie. Ea poate „cultiva" ceva pre-existent, poate da acestui pre-existent rafinament și stil, dar o poate face, în funcție de terenul pe care cade, rodnic sau stâncos, în bine sau în rău. Ea oferă binelui o șansă, dar, prin ea însăși, nu poate garanta rezultatul. În aceeași măsură, cultura oferă și răului o șansă. Poate cineva să viseze la un maestru mai de soi decât Socrate sau Isus? Și totuși, din școala lor au rodit Alcibiade (care era un ticălos rafinat de mare clasă) sau discipolii care, la greu, s-au dezis de mentorul lor ori au vândut și trădat. Iarăși, „sadismul", de pildă, este o formă de cultură, un mod de a ridica răul pe culmile artei, de a împinge tortura până la extremul rafinament.

Dar mai există un lucru neplăcut care se desprinde din teoria kierkegaardiană a Individului: gândirea ca gândire pe cont propriu este pândită la tot pasul de *rătăcirea gândirii în grup*. Asta e altceva decât pactizarea cu mulțimea din instinct de conservare. Rătăcirea gândirii în gândirea de grup poartă numele de *ideologie*, care în cele din urmă, spune Dragomir undeva, „ia forma esențială a *minciunii politice*"[1]. O alegere de viață greșită poate șubrezi și dezminți gândirea celui mai mare gânditor, după cum poate schimonosi cel mai pur caracter. Repet, aici nu mai e vorba de pactizarea cu răul din frică, ci de *derapaj*, de

1. Alexandru Dragomir, *Semințe*, ed. cit., pp. 117–118.

distorsiunea gândirii. Individul, care este baza ontologică a gândirii autentice și care se definește prin coerență morală, încetează să fie Individ și să gândească autentic *din clipa în care gândirea sa devine permeabilă la gândirea de grup*. Dacă păzirea calității de Individ este lucrul cel mai important – ea fiind cea care garantează deopotrivă rectitudinea morală a gândirii și gândirea care nu se smintește[1] – înseamnă că „încadrarea" în altceva decât în gândirea proprie (într-o mișcare, un partid, o ideologie, o sectă, pe scurt, în orice comunitate spirituală care te obligă să gândești colectiv) reprezintă moartea gândirii pe cont propriu și curmarea drumului către statutul de „reformator al omenirii".

Concluzia generală ar fi că *a gândi pe cont propriu nu este, așa cum pare la prima vedere, un gest gratuit al minții umane*. Într-un prim pas, „gândirea acționează în măsura în care gândește" (Heidegger), dar, odată devenită idee, ea nu se închide în sine, ci vizează ieșirea în afară și întruparea într-un act. Răspunderea pentru această întrupare îi revine gânditorului. De aceea, dacă „e în noi ceva mai adânc decât noi

1. Ceea ce Horia Patapievici a numit, atât de inspirat, „claritate morală" (vezi capitolul „Memoria divizată. Reflecții asupra comunismului: efectele lui și defectele noastre", în Pleșu, Liiceanu, Patapievici, *O idee care ne sucește mințile*, Humanitas, București, 2014).

înșine", atunci *cel mai adânc dintre adâncuri nu este cultura, ci etica subiacentă filtrată în ea sub forma unor „valori universale"*. Cel mai adânc dintre adâncuri e omul universal din noi, cel care nu ucide, care nu minte, care cunoaște compasiunea și care, dacă greșește, cunoaște căința. Această etică a apărut mai întâi ca poruncă divină, a fost secularizată apoi de Kant în „epoca luminilor" și formalizată, în limbajul metafizicii din secolul al XVIII-lea, ca „filozofie practică", ca *disciplină* a eticii. Specific acestui construct al umanității purificate este că el nu mai poate calcula cu revoluționarea societății, adică cu ameliorarea ei prin recursul la crimă. Această etică este temeiul ferm al gândirii pe cont propriu, iar acest temei se numește *caracter*.

Vai de omul de cultură care nu-l are! Nu cred că talentul sau cultura, singure, pot naște o operă. Orice mare creator are în spatele operei sale – și făcând-o pe aceasta cu putință – un caracter. Adică o structură comportamentală care pune în joc „claritatea morală", ceea ce nu presupune oameni angelici, ci oameni capabili să revină asupra gesturilor lor, să le pună în cumpănă și, la o adică, să-și sondeze, veghind asupra lui, potențialul de ticăloșie.

La Noica, adâncul din noi se oprește la nivelul culturii. Ea nu-și caută justificările în ceva mai adânc decât ea. Altfel spus, cultura nu bate până la stratul ultim pe care se poate edifica o omenire purificată, o

„rasă" mai bună de oameni. Noica rămăsese, din acel ceas timpuriu al vieții sale, cu credința că politica – reglarea relațiilor dintre oameni – trece uneori prin sânge.[1] La rândul ei, etica, pentru că riscă să sfârșească în chip de „virtuozitate goală"[2], trebuie privită cu mefiență. Noica trăise cândva, pe propria-i piele, entorsa ei în fanatism. De aceea, etica nu-și mai găsește locul în proiectul reformist al lui Noica. Ea apare ca produs derivat, automat bun, al lui *homo studiosus*.

Raporturile sunt în acest caz inversate. Căci cultura nu este un act originar. E un strat suprapus, menit doar *să șlefuiască* substratul primordial al unui legământ făcut între noi și *altcineva decât noi*. Există un mister al acestui „altcineva" care, după ce ne propune legământul, termină prin a sălășlui în noi. Cine este acest „altcineva" și acest „mai adânc"? Nimic nu ne împiedică să-l numim, ca expresie a misterului său, Dumnezeu. Și să-l „slujim" nu neapărat prin credința instituționalizată, ci prin simpla memorie a legământului. Gândirea pe cont propriu, pentru că este aptă să coboare până în „pivnițele sinelui", va trebui să-l descopere mai întâi, ca fundament al comerțului

1. Vezi Sorin Lavric, *Noica și mișcarea legionară*, Humanitas, București, 2010, p. 269.

2. „Când îl practici ca *virtuozitate goală*, eticul se răzbună. [...] M-am impurificat dintr-un exces de puritate, din eticul practicat ca virtuozitate, ca pariu, și din nou am plătit" (*Jurnalul de la Păltiniș*, 23 februarie 1979).

ei cu morții (să ne amintim că așa numea Zenon îndeletnicirea sa cu scrierile înaintașilor lui), pe acel zeu de la care a pornit totul. Pe acel zeu care a propus reforma omenirii printr-o *etică a seamănului* (a milei, iubirii și căinței), și care apoi a fost prost slujit, abuzat, mânjit de sângele vărsat în numele lui și, în cele din urmă, el însuși ucis. Ar fi bine dacă am putea reitera și multiplica gesturile celor care i-au păstrat, sub forma simplei *omenii*, urma trecerii lui prin lume.

Pornind de la o vorbă a lui Pascal.
Ce înseamnă „dereglarea oamenilor“?

În *Pensées* (ediția Jacques Chevalier, fragmentul 296), Pascal spune: „*Les choses du monde les plus déraisonnables deviennent les plus raisonnables à cause du déréglement des hommes.*“[1] Trei cuvinte din această propoziție ne rețin atenția: „nerezonabil“, „rezonabil“ și „dereglare“. Voi începe cu ultimul.

Cuvântul „dereglare“ duce cu gândul la proasta funcționare a unui mecanism, a unui dispozitiv, la defectarea lui, la faptul de a se fi „stricat“. Un ceas, o mașină de spălat rufe, un telefon ies din fabrică reglate, în stare de funcționare. Orice ustensil intră în lume gata reglat. El are și un termen de garanție, iar dacă în acest răstimp se dereglează (se strică), fabricantul îl repară sau îl înlocuiește cu unul nou, reglat.

Dar omul? Cum poate fi omul „reglat“ sau „dereglat“? Este omul un dispozitiv? Este el reglat, reglabil sau dereglabil? Dacă avem în vedere structura anatomo-fiziologică a omului, putem, desigur, spune că

1. „Cele mai nerezonabile lucruri devin cele mai rezonabile din pricina dereglării oamenilor.“

omul este o mașinărie extrem de sofisticată, alcătuită dintr-un conglomerat de dispozitive. Sistemul circulator, cel respirator, cel digestiv etc. sunt, toate, dispozitive reglate de la naștere și tocmai ele, în corelația lor, fac cu putință viața „dispozitivului" om. Bineînțeles, pe parcursul vieții ele se pot deregla, ceea ce-nseamnă că omul se poate îmbolnăvi: de ficat, de plămâni, de stomac, de inimă... Boala e, desigur, forma de dereglare a dispozitivului uman.

Este gândirea reglată de la natură?

Dar oare are Pascal în vedere o boală când vorbește de „dereglarea oamenilor"? La care dispozitiv se referă el când se exprimă astfel? Întrucât în propoziția citată este vorba de „rezonabil" și „nerezonabil", evident că dispozitivul avut în vedere este *creierul*. Este oare creierul, asemeni celorlalte dispozitive umane, reglat de la naștere, adică din clipa în care omul iese din „fabrica" Creației sau a evoluției? Un neurolog va răspunde, desigur, că da. Capacitatea de a reacționa adecvat la stimulii mediului, comandarea și coordonarea tuturor organelor corpului, funcția memoriei sau cea a vorbirii, până la urmă capacitatea unui om de a se folosi de trupul lui și de a se bucura de viață sunt tot atâtea argumente pentru faptul că dispozitivul cerebral este reglat din naștere.

Atunci la ce se referă propoziția lui Pascal? Evident, la nici una din aceste funcții ale creierului. „Nerezonabil" nu se referă la o disfuncție a creierului, la o boală a lui. Nu despre o tumoră cerebrală este vorba aici, nu despre afectarea centrului vorbirii, nu despre intrarea în comă. Reglată sau dereglată, rezonabilă sau nerezonabilă nu poate fi decât gândirea, rațiunea. Iar simptomul dereglării este tocmai faptul că nerezonabilul este declarat rezonabil.

Este însă rațiunea rezonabilă din capul locului, este ea „reglată" odată cu intrarea omului în lume? Adică distinge ea spontan și într-un mod univoc între adevăr și fals, între bine și rău, între drept și nedrept? Nici un neurolog nu va afirma că dintre funcțiile dispozitivului numit „creier" face parte și capacitatea de a distinge adevărul de fals în orice împrejurare și, în nici un caz, în probleme disputabile. Care sunt atunci criteriile care ne permit să calificăm un lucru ca rezonabil sau nerezonabil? Dacă această funcție a creierului nu face parte din zestrea inițială, așa cum fac parte celelalte funcții ale lui, înseamnă că funcția rațională a creierului, aceea a distingerii între rezonabil și nerezonabil, nu e de la bun început reglată.[1] La naștere, ea este încă nereglată. Nu de-reglată, ci *încă* ne-reglată.

---

1. Un creștin ar fi înclinat să spună că omul este gata dereglat, e nerezonabil, ca o consecință a căderii. (Ciudat,

Ce lucru interesant! Înseamnă că reglarea rațiunii, a gândirii, în direcția distingerii adevărului de fals, de vreme ce nu cade în seama atelierului naturii, a fost lăsată în seama noastră, a indivizilor care alcătuim specia. Ceea ce primim pe cale naturală este doar potențialul gândirii corecte, dar nu și funcția gândirii corecte ca atare. Gândirea este singura funcție a creierului reglabilă *după* ieșirea dispozitivului din fabrică. Altfel spus, ea nu e o funcție *naturală*, ci una reglabilă prin educație. De aceea, un neurolog nu va fi consultat niciodată în privința rezonabilității sau nerezonabilității unui raționament, asupra corectitudinii sau incorectitudinii gândirii. El nu va putea aprecia, ca ținând de competența lui, când anume un lucru este nerezonabil ca urmare a dereglării rațiunii, sau când anume, rațiunea fiind bine reglată, e rezonabil. În cazul acestei funcții a creierului – a gândi corect –, oamenii se află în situația de a primi un ceas încă nereglat definitiv în fabrică, un ceas ale cărui mecanisme încă n-au fost calibrate în așa fel încât el nici să n-o ia înainte, nici să nu rămână în urmă, ci, odată

---

de vreme ce starea anterioară, paradiziacă, în care se presupune că reglajul este perfect, e legată de o inocență străină de pomul cunoașterii, deci de capacitatea de a deosebi și alege între adevăr și fals, între bine și rău.) Un gânditor evoluționist va prefera să vorbească în acest caz nu de de-reglare, ci de (încă) ne-reglare.

fixat, să arate corect ora. Cine, în cazul dispozitivului creier și al funcției sale privind gândirea corectă, este ceasornicarul final, cel care activează funcția gândirii și face reglajul fin pentru măsurarea corectitudinii ei? Sau, altfel spus: Cum știm noi că rațiunea funcționează corect? Că e reglată, și nu dereglată? Care sunt criteriile lui „rezonabil" și „nerezonabil"?

Cine reglează gândirea?

1. *Momentul socratic. Găsirea adevărului prin confruntarea opiniilor false. Mintea purificată*

În câteva pagini din *Crase banalități metafizice*, în capitolul dedicat lui Socrate[1], Alexandru Dragomir compară dialogul socratic pus în scenă de Platon cu metoda carteziană din *Discurs asupra metodei*. Prin această comparație sunt evidențiate două procedee posibile de reglare a funcției gândirii: 1. reglarea gândirii prin confruntarea unor opinii diverse și ajungerea la un consens în urma acestei confruntări care ia forma dialogului; 2. reglarea gândirii prin conducerea ei pe un drum în care fiecare pas se face după reguli stabilite anterior. Primul procedeu presupune un demers colectiv (minimum două persoane) – „De la bun început suntem trimiși între oameni și acolo,

1. *Crase banalități metafizice*, ed. cit., pp. 148–153.

între oameni, are loc cercetarea socratică"[1] –, în cel de al doilea, este vorba de un demers individual, de gândirea ce se desfășoară și se corectează pe cont propriu.

Putem spune, așadar, că Socrate a fost primul reprezentant al speciei umane – primul individ sau exemplar uman – care și-a propus să regleze ceea ce în dispozitivul numit „creier" nu era gata reglat din atelierul naturii. Socrate era convins că aceasta este suprema misiune a vieții unui om și că neglijarea acestei operații de igienă mentală, „cathartică", de *purificatio mentis*, echivalează cu supremul păcat: „Într-adevăr, nu-i păcat mai mare pentru un om, după credința mea, decât să aibă o falsă părere asupra unui lucru..."[2] Cu Socrate apare obligația *morală* de a gândi corect, apare ideea răspunderii personale pe care fiecare individ o are față de echipamentul mental cu care este dotat de la natură, apare, ca să spunem așa, *răspunderea față de creier*. Așa cum în epoca noastră a te lăsa de fumat derivă dintr-o anumită idee de respect față de plămânii proprii, atitudinea lui Socrate față de gândirea falsă ca vehicul al opiniei rătăcitoare deriva din ideea de respect față de dispozitivul nostru mental. Poate fi acesta intoxicat de ceea ce ne imaginăm că știm fără să știm, de neștiință și necunoaș-

1. *Ibid.*, p. 149.
2. Platon, *Gorgias*, 458 b.

tere? Poate fi mintea lăsată să funcționeze la voia întâmplării, nereglată, nesupravegheată și needucată (*apáideuton*)[1]?

Socrate s-a oferit să joace rolul acestor „purificatori" (*kathárontes*)[2] capabili să curețe creierul de reziduurile mentale ale opiniilor false. S-a privit pe sine ca pe un soi de dascăl de igienă mentală, ca pe un tehnician al reglajului gândirii, învățându-și concetățenii cum trebuie făcută confruntarea opiniilor prin dialog și cum trebuie eliminate opiniile „rătăcitoare"[3] în vederea obținerii unei „minți curate". (De ce asumarea acestui rol l-a costat viața este o altă discuție.) Demersul socratic reprezintă, de aceea, istoric vorbind, prima „intervenție pe creier" pe care un individ uman o execută în beneficiul speciei din care face parte. Iată cum este descrisă „intervenția" agenților metodei cathartice, a curățitorilor creierului, prin eliminarea opiniei eronate (*ekbolé tes dóxes*), în dialogul *Sofistul*, 230 b–d:

> „Pun întrebări în domeniul în care omul își închipuie că spune ceva, fără a spune nimic deosebit. Apoi, în măsura în care opiniile celor ce se înșală se vădesc lesne, ei le strâng laolaltă prin argumente pe câte o temă și le pun față în față, iar în chipul acesta arată că-și sunt contrare unele altora în câte o aceeași materie, dintr-o aceeași

1. Platon, *Sofistul*, 230 e.
2. *Ibid.*, 230 c.
3. *Ibid.*, 230 b.

privință și sub același raport. Dându-și seama ce li s-a întâmplat, unii se mânie pe ei înșiși [...], iar în felul acesta ei se descătușează de părerea prea bună și prea sigură despre ei [...]. Într-adevăr, prietene, gândul celor care-i purifică (*katháirontes*) este ca al medicilor; și la fel cum au considerat aceștia, pentru cele trupești, că organismul nu poate să se bucure de un spor de hrană mai înainte de a înlătura din sine cele ce-i stau în cale, la fel au gândit și ei despre cuget, cum că nu va folosi de la un spor de cunoștințe înainte de a fi fost supus de cineva unui examen critic și astfel făcut să se rușineze de opiniile ce, împiedicând obținerea de cunoștințe, trebuie date la o parte. Doar în felul acesta se purifică el, nemaisocotind că știe altceva decât cele pe care le știe."[1]

Nu există documente care să ateste existența unui demers asemănător acestuia, făcut la Atena înainte de secolul V î.Cr. Procedeul socratic pleacă tocmai de la constatarea stării de fapt că gândirea oamenilor nu este doar ne-reglată, ci ea este însoțită și de ignorarea acestei stări de fapt. (Suprema formă de ignoranță este „faptul de a crede că știi ce nu știi", *to me kateidóta ti dokéin eidénai* – *Sofistul*, 229 c.) Crezând asta, Socrate se așeza pe el însuși printre neștiutori, folosind dialogul cu ceilalți ca pe o metodă prin care urma să se purifice el însuși. În *Charmides* (165 b), el îi spune lui Critias:

1. *Sofistul*, traducere de Constantin Noica, în Platon, *Opere*, vol. IV, Humanitas, București, 2004, pp. 31–32.

„Dar, Critias, tu îmi faci întâmpinări ca și cum eu aș spune că știu cele despre care te întreb și ca și cum n-ar atârna decât de mine să-ți încuviințez spusele; numai că lucrul nu stă așa, ci eu însumi caut statornic, împreună cu tine, răspunsul pe care vrem să-l aflăm, fiindcă nu-l știu eu însumi."[1]

Oamenii cred că gândesc corect, că „știu", când de fapt, cu excepția cunoștințelor legate de competența lor profesională, ei nu știu, strict, nimic. Conștiința acestei neștiințe – „știu că nu știu" – e de aceea primul pas care trebuie făcut pe drumul reglării rațiunii. Iar odată ce am aflat că rațiunea mea nu este reglată, lucrurile care trebuie urgent făcute sunt, am văzut, intrarea în dialog prin confruntarea opiniei mele cu opiniile altora și executarea, în vederea obținerii unui consens final, a corecțiilor care se impun în urma acestei confruntări. Astfel confruntate, opiniile se curăță de zgura de fals pe care o conțin în mod fatal și avansează către un loc purificat (*lógos*) prin „căderea de acord" (*homología* – *Gorgias*, 487 e), printr-un discurs omogenizat în spațiul adevărului. Rezultă că până atunci, în izolarea gândirii fiecăruia dintre noi, nesupuse la proba confruntării și verificării lor prin întâlnirea cu altul, opiniile fiecăruia dintre noi sunt false. Ele trebuie „să iasă în lume", să fie puse pe „bancul de probă" al dialogului și să se depășească în ceva mai presus decât

1. Platon, *Opere complete*, vol. I, Humanitas, București, 2001, p. 84, traducere de Constantin Noica.

ele (consensul obținut prin gândirea noastră laolaltă).[1] Problema nu e deci a opiniei care învinge („este nedrept ca, atunci când cineva conversează, să nu separe competiția de dialog" – *Theaitetos*, 167 e), ci a progresului făcut din confruntarea opiniilor în beneficiul obținerii rezonabilității în privința lucrului cercetat.[2]

2. *Momentul aristotelic. Mecanismele formale ale gândirii. Mintea logică*

În comparația pe care a făcut-o în *Crase banalități*... între cele două moduri de a regla gândirea – cea prin dialog și cea solitară (pe cont propriu) – Dragomir, lucru curios, nu l-a menționat pe Aristotel. Căci Aristotel e cel care, pe drumul deschis de Socrate, realizează, prin marele său tratat de logică, *Organon*, prima descriere a structurii și funcționării *minții logice* creatoare de consens epistemologic, prima *hartă* a minții logice. Ca autor al „analiticii", adică al *decupării* figurilor logice ale gândirii, Aristotel este, cu o formulă care, dacă nu mă înșel, îi aparține lui Gilbert

1. „Fiindcă nu e vorba de tine, ci de discuția cu tine: ea doar trebuie să înainteze, ca să devină cât mai limpede subiectul despre care vorbim" (Platon, *Gorgias*, 453 c). Și: „Mă tem totuși să te contrazic, ca nu cumva tu să socotești râvna ce pun în discuții ca privind nu atât obiectul însuși – spre a face lumină –, cât persoana ta" (*ibid.*, 457 e–458 a).

2. „...ei căutând a obține câștig de cauză, iar nu a face prin discuție o cercetare a subiectului propus" (*ibid.*, 457 d).

Durand, întemeietorul „raționalismului clasic al adultului alb occidental". Este greu de imaginat că cineva – în fața spectacolului infinit al conținuturilor gândirii – a avut ideea să facă din *forma* gândirii un conținut de gândire, în speță să transforme în obiect de studiu structurile logice în care se mișcă conținuturile gândirii noastre. Aristotel, cu o vorbă a lui Hegel, a avut puterea de „a separa formele logice de materialul lor și a le reține astfel separate"[1]. În felul acesta, gândirea, care, „amalgamată cu materialul ei, se mișcă încoace și încolo în chip și fel"[2], își fixează dintr-odată mecanismele formale și le face inventarul. Iată de ce tot Hegel afirmă că Aristotel s-a comportat în fața acestor forme ca „un cercetător al naturii" și de aceea logica sa este „o istorie naturală a gândirii finite". Așa cum un entomolog sau un ornitolog inventariază specii de insecte sau păsări, la fel, Aristotel a inventariat tipuri de silogisme și structurile de înlănțuire ale propozițiilor ca locuri mentale ale adevărului și falsului. Și, se întreabă Hegel, de ce ar fi mai onorabil să cunoști „167 specii de cuc, dintre care una are o anumită formă de moț", decât figurile logice în care se mișcă conținuturile noastre de gândire?

„Fiindcă oricât de uscată și lipsită de conținut ne-ar părea înșirarea diferitelor feluri de judecăți și silogisme [...],

1. Hegel, *Prelegeri de istoria filozofiei*, vol. I, traducere D.D. Roșca, Editura Academiei, București, 1963, p. 644.
2. *Idem*.

cel puțin nu este îngăduit ca, prin opoziție, să fie ridicată altă știință mai presus de ea și împotriva ei. – De exemplu, trece de îndeletnicire plină de merit să te străduiești să cunoști numărul inexprimabil de animale, insecte [...], să cunoști o nouă specie mizerabilă a unui soi de mușchi mizerabil (mușchiul este o crustă), specii de paraziți, de ploșnițe (entomologie savantă); or, este lucru mult mai important să cunoști variatele feluri de mișcare a gândirii decât mișcările acestor paraziți."[1]

Efortul lui Aristotel a mers în direcția unei *reglări definitive* a funcției gândirii. Așa cum *dia*-logul socratic ajungea la *logos* ca regiune unificatoare supraindividuală a opiniilor individuale și-l străbătea pe acesta de la un cap la altul în vederea unei edificări comune (prepoziția *diá* în compuși aducând cu sine ideea traversării integrale a unui spațiu sau a efectuării până la capăt a unei operații – similar *per* în latină și *durch* în germană), logica aristotelică este o *dia-noetică* (*ein Durch-denken*), adică o străbatere integrală a teritoriului lui *nous*, a „gândirii", o obținere a discursivității inteligenței (*diá-noia*) și a consecvenței ei. Silogismul, ca legătură corectă și necesară între premise și concluzii, ca raționament originar, este atomul gândirii reglate logic, iar îmbinarea silogismelor într-un lanț de judecăți necesare asigură caracterul demonstrativ (apodictic) al gândirii. Silogistica devine astfel o formă logică universală pusă la dispoziția oricărei gândiri

1. *Ibid.*, p. 651.

individuale în scopul asigurării corectitudinii ei. Tot pe baza ei, ca structură a gândirii corecte, poate fi decelat și respins orice fals silogism, orice sofism, adică orice dereglare intenționată a gândirii. Din acest moment logica devine o disciplină fundamentală în orice programă de formare a unei minți cultivate. Grație ei, discursul demagogilor, al sofiștilor și al politicienilor corupți ca formă a gândirii dereglate își pierde puterea manipulatoare.

Este important să înțelegem că acest demers care scoate în fața conștiinței noastre „mintea logică" ca structură universală a gândirii a fost (și din păcate a rămas) unul occidental. Dialogurile lui Platon și logica aristotelică au constituit vreme de două mii cinci sute de ani matricea culturală în care a fost educat omul occidental. Acesta e motivul pentru care, ca europeni, suntem înclinați să credem că „logica aristotelică" surprinde și descrie o caracteristică fundamentală a comportamentului mental al omenirii. Mărturisesc că am trăit cu această convingere până ce am dat peste următorul pasaj din volumul lui Neagu Djuvara *Amintiri din pribegie* (îl redau *in extenso*):

> „De acolo, ne-am întors, mai toată delegația, la Niamey cu avionul, dar secretarul general de la Externe, Sidikou, care mai avea o misiune în orașul provincial Maradi (la mică distanță dincolo de graniță), a crezut că-mi face o cinste deosebită luându-mă cu el într-o mașină; din care cauză am fost zdruncinat cumplit pe 1 500 de kilometri de șosea «tablă ondulată», cu agrementul suplimentar

că un pietroi buclucaș ne-a spart parbrizul cam la jumătatea drumului și că, la acel început de decembrie, am dârdâit strașnic de frig în cursul nopții. [...]

Amintirea cea mai vie pe care am păstrat-o din acel drum e însă alta. La Maradi, Sidikou l-a luat cu noi pe un student care «cobora» și el la Niamey. Grație lui, am descoperit pentru prima oară adevărata «palabră africană»... Eu mă mutasem lângă șofer – «profitând» astfel și mai avan de parbrizul spart –, iar Sidikou și tânărul pasager ședeau în spate. Discuția avea loc în franțuzește. De! erau doi intelectuali: un fost student, devenit cvasiministru, și un actual student, firește în opoziție. Iar gravele subiecte politice pe care le dezbăteau nici că s-ar fi putut discuta într-o limbă vernaculară; trebuia negreșit limbajul politic modern, deci al fostului colonizator, cu toate că în opinia amândurora toate relele, neajunsurile, scăderile, nenorocirile, sărăcia, năpasta toată erau, bineînțeles, din vina fostului colonizator. Fără el, țara ar fi fost azi, desigur, înfloritoare.

Limba îmi era pe înțeles, dar stilul, accentul tipic, tonalitatea vocii (vocea urca foarte sus la sfârșitul propoziției, cum obișnuiesc și copiii) și, mai cu seamă, argumentarea, dialectica îmi erau străine. Am asistat, timp de zece ore, la un dialog al surzilor, fiecare venind mereu și mereu, la fel de vehement, cu aceleași argumente, nealterate neam de argumentele interlocutorului – era ceva fascinant, uluitor, amețitor. Pentru mine, europeanul, «cartezianul», acest fel de a bate apa în piuă era ceva supărător și, cu vremea, de-a dreptul exasperant. Nu puteam să-mi astup urechile, speram doar, la sfârșitul fiecărei propoziții a unuia dintre cei doi interlocutori,

că celălalt o să tacă, o clipă. Aș! Tot înainte. Cred că acest duel verbal sui-generis m-a obosit mai tare decât tot vântul și hodorogeala din mașină. Am sosit la Niamey frânt, buimac. Am dat pe gât o dușcă de whisky și m-am culcat. Să uit.

În cursul anilor ce vor urma, voi asista de zeci de ori, de sute de ori, la același scenariu, însă cu mai mulți interlocutori, ori în cadru național, ori în cadru interafrican, și-mi voi da seama că la africani nu există noțiunea de majoritate care, în cele din urmă, să impună punctul său de vedere unei minorități. Nu. Oamenii se adună, stau la sfat ceasuri, zile, săptămâni, luni de zile – cât o trebui până se împacă toată lumea, până se ajunge la ce numesc ei pe franțuzește, cu emfază: *consensus*. Numai atunci se oprește palabra. Bine, bine, îmi veți zice, dar dacă până la urmă totuși nu se ajunge la *consensus*? Ei!... Atunci există o ultimă soluție: se omoară."[1]

Pasajul acesta pune în lumină ravagiile pe care le poate face în istorie un comportament dirijat de funcția încă ne-reglată a gândirii, altfel spus de gândirea aflată în faza pre-reglării ei. La fel cum, de altfel, toate episoadele violente care populează istoria Occidentului sunt tot atâtea exemple de comportament bazat pe o gândire de-reglată, deci pe o gândire care își ignoră marile figuri silogistice descoperite la începuturile istoriei sale.

---

1. Neagu Djuvara, *Amintiri din pribegie*, ed. a X-a revăzută, Humanitas, București, 2012, pp. 263–264.

3. *Momentul cartezian. Regăsirea „stării de natură" a gândirii. Mintea pură*

Descartes era bine familiarizat cu gândirea lui Aristotel. Cei trei ani ai ciclului filozofic – din cei nouă pe care îi urmase la colegiul iezuit din orășelul La Flèche – gravitaseră în jurul învățăturii acestuia. Atunci de ce nu a acceptat el, așa cum o făcuse toată filozofia de dinaintea sa, că problema reglajului logic al gândirii fusese rezolvată o dată pentru totdeauna de filozoful grec?

În splendida carte despre Descartes, publicată în 1937 cu ocazia comemorării a trei secole de la moartea filozofului, *Viața și filozofia lui René Descartes*[1], Constantin Noica propune o hermeneutică a operei carteziene pornind de la premisa psihologică a *însingurării* autorului ei. De altfel, Noica mărturisește în prefața lucrării sale că a renunțat în ultima clipă, părându-i-se „prea lung" și „prea literar", la titlul *Viața și filozofia lui Descartes înțelese ca trepte ale singurătății sale*. Descartes iese din colegiul de la La Flèche cu convingerea că studiile făcute „într-una din cele mai renumite școli din Europa" nu-l ajutaseră să intre în

1. *Viața și filozofia lui René Descartes*, Editura Librăriei Universale Alcalay, București, 1937. Volumul a fost republicat ca Prefață la René Descartes, *Reguli de îndrumare a minții / Meditații despre filozofia primă*, Humanitas, București, 1994.

marea comunitate a „ştiutorilor", ci, dimpotrivă, îl făcuseră să se descopere în singurătatea incertitudinilor sale.

„Încă din vârsta copilăriei mi-am îndreptat gândul către studiul literelor; şi deoarece de la învăţătorii mei auzeam că prin ajutorul acelora se poate obţine cunoaşterea sigură şi clară a tuturor celor ce sunt folositoare în viaţă, ardeam de o incredibilă dorinţă de a învăţa. Dar de îndată ce am absolvit acel curs, după parcurgerea căruia există obiceiul să fii primit în rândul învăţaţilor, am început să gândesc de-a dreptul altfel. Mi-am dat seama că am fost într-atât de apăsat de îndoieli şi de greşeli, încât aş aprecia că toate încercările mele de a învăţa nu mi-au folosit la nimic altceva decât să-mi fi descoperit tot mai mult propria-mi ignoranţă."[1]

Iar Noica va comenta:

„Iată deci cum începe Descartes să se însingureze, să ia asupră-şi, pentru propria sa folosinţă, refacerea unei lumi întregi de lucruri, închegate oarecum la întâmplare şi întotdeauna în chipuri deosebite. Şi nu numai de ceilalţi se lipseşte Descartes, ci şi de sine, într-un anumit înţeles. Căci în propria noastră fiinţă, întrucât am fost copii înainte de a deveni oameni în toată firea şi întrucât multă vreme ne-au stăpânit dorinţele noastre sau îndemnul profesorilor noştri – ori amândouă la un loc, fără ca nici una să fie, poate, stăpânirea cea înţeleaptă –,

1. Descartes, *Discours de la méthode*, ed. cit., p. 47.

e cu neputință să sălășluiască în noi cugetări atât de temeinice, cum ar fi fost dacă de la început ar fi intrat în joc dreapta noastră judecată, și numai ea."[1]

Și cu asta intrăm în miezul problemei. *Discursul asupra metodei* începe cu faimoasa propoziție referitoare la egala distribuire a rațiunii în fiecare individ, așadar cu egalitatea inteligenței umane în „starea de natură": „*Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée...*", și continuă, după câteva rânduri, amplificând această afirmație: „*...la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens, ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes*"[2]. Nicăieri „bunul simț" al gândirii nu a fost în mod atât de explicit privit ca funcție firească a unui dispozitiv biologic: există un firesc al gândirii, așa cum, de pildă, există unul al respirației, pe care-l obține funcția naturală a plămânilor. Gândirea corectă nu mai e la Descartes un epifenomen a cărui reglare cade în seama utilizatorului său după ce opera fabricației a fost încheiată. Creierul gândește (corect) așa acum plămânii respiră

1. Constantin Noica, *Viața și filozofia lui René Descartes*, ed. cit., pp. 29–30.

2. Descartes, *Discours de la méthode*, ed. cit., p. 44 („Chibzuința este lucrul cel mai bine împărțit din lumea noastră [...]; ...putința de a judeca bine și de a distinge adevărul de fals – putință pe care cu drept o numim chibzuință sau rațiune – este egală în chip natural la toți oamenii").

clipă de clipă. Accentul în propoziția citată cade pe cuvântul „*naturellement*". Gândirea egal distribuită este proprietatea unei „stări a naturii", ține de constituția morfo-fiziologică a omului. Altfel spus, așa cum oamenii au cu toții capacitatea de a respira grație dispozitivului respiratoriu, capacitatea de a digera grație stomacului, capacitatea de a apuca grației mâinii etc., tot așa ei au capacitatea de a gândi grație dispozitivului gândirii. Toată lumea, având creier, gândește, așa cum toată lumea, având plămâni, respiră. De unde atunci diferențele în utilizarea acestui dispozitiv? De unde gândirea greșită? De unde dereglarea gândirii? De unde falsul?

Dacă rămânem la termenii analogiei anatomice „plămâni–creier", atunci putem spune că toți oamenii au aceeași aptitudine de a respira, fără ca acest lucru să însemne că toți respiră același aer și că au aceeași tehnică a respirației. Ce-i drept, noi avem de la natură aceeași capacitate de a gândi, dar nu neapărat și aceeași știință de a o folosi. „Căci nu e de ajuns să ai mintea bună: important este să o aplici bine. [...] Cei care merg agale pot să fie în avans dacă urmează drumul drept, spre deosebire de cei care aleargă, abătându-se de la el."[1] Întârziind la termenii analogiei făcute, putem spune că, așa cum nu toți oamenii respiră aerul cel mai bun în cea mai bună ambianță, tot așa nu toți oamenii au șansa să respire cel mai

1. *Idem.*

pur aer alpin al gândirii. Capacitatea de a merge o avem toți, dar de-aici nu rezultă că drumul pe care mergem e bun. Capacitatea de a gândi o avem cu toții egală, dar de-aici nu rezultă că gândind ne aflăm de la sine pe drumul care ne duce la adevăr. Dar de ce mă duce el la fals? De ce, cu o capacitate sănătoasă (naturală) de a gândi, rătăcim drumul? Cum să fac să îmi mân gândirea cum trebuie? Cum să nimeresc drumul drept și să-l evit pe cel ocolit sau rătăcitor? Dar, în primul rând, de unde vine rătăcirea?

Capacitatea de a gândi, egal distribuită în toți oamenii, este la Descartes o ipoteză de lucru cam tot așa cum „starea de natură" va fi la Rousseau o ipoteză prin care intră în scenă, venind dintr-un timp nedeterminat, o egalitate a oamenilor pe care nimeni nu a experimentat-o ca atare. *În fapt* această „stare de natură" nu se manifestă decât ascunzându-se și nu-și clamează existența decât dinăuntrul unei dereglări care trimite la o pretinsă reglare inițială doar ca premisă a ei. Noi *am fi putut* judeca drept *dacă am fi rămas* liberi de pre-judecățile pe care le naște în mod spontan coabitarea. Dar cine poate pretinde că a fost liber vreodată în felul acesta? Ceea ce va încerca Descartes să obțină în laboratorul propriei sale minți purificate de moșteniri nefaste este tocmai refacerea acestei stări ipotetice a chibzuinței naturale, pe care, am văzut, mai întâi vârsta imatură a fiecăruia dintre noi, apoi școala au alterat-o.

Să observăm că lucrurile se petrec aici exact pe dos decât în cazul lui Socrate. În vreme ce acesta, de cum începe ziua, se repede în agora pentru a găsi interlocutorii de care are nevoie ca să-și pună gândirea în mișcare, Descartes, dimpotrivă, are o mișcare centripetă, de îndepărtare de ceilalți, de fugă din universul lor toxic, de evitare a locului unde se naște bruiajul social al gândirii. Pe cât de frenetic caută Socrate piața cu tarabele ei și rumoarea mulțimii, pe atât fuge Descartes, ascunzându-se, dispărând din societate[1], convins că laolaltă cu ceilalți nu face decât să respire aerul viciat al gândirii în comun. Tot așa cum fuge și de propria lui minte câtă vreme nu o simte eliberată de afectele vârstei necoapte și de comerțul aducător de rătăcire cu scrierile celor morți, vinovați, după atâtea secole de sporovăială, de a nu fi găsit consensul drumului drept. Aerul alpin de care are nevoie pentru a gândi pe cont propriu îl trimite pe Descartes către însingurare, către un soi de însihăstrire a minții în ea însăși.[2]

---

1. „Gustul singurătății i se deșteptase și se pare că, la Paris fiind, se ferea cât mai mult de tovărășia celorlalți, iar într-un rând, pe când se afla găzduit la unul din prietenii săi, Le Vasseur d'Étioles, o șterse pur și simplu de acasă, fără să-și ia rămas-bun, și stătu ascuns câtăva vreme într-un loc unde nu fu găsit decât din întâmplare" (Constantin Noica, *Viața și filozofia lui René Descartes*, ed. cit., p. 33).

2. „...nu-i rămânea decât să întreprindă singur munca de refacere sănătoasă a cunoștințelor sale" (*ibid.*, p. 30).

De aceea, la el, funcția gândirii nu este *de reglat* (precum era în cazul lui Socrate sau Aristotel), de vreme ce ea este gata reglată din atelierul naturii („...*la puissance de bien juger* [...] *est naturellement égale en tous les hommes*"). Societatea este cea care o dereglează, așa cum tot societatea va fi, la Rousseau, vinovată de pierderea stării de natură în care oamenii erau egali unii cu alții. Așadar, la Descartes, funcția gândirii, sănătoasă de la bun început, dar dereglată apoi în societate (filozofia, răspânditoare de-a lungul vremii de soluții care se bat cap în cap, are partea ei de vină în toată povestea asta[1]), este *de re-reglat* prin regăsirea *minții pure*. Cum poate fi regăsit, la capătul acestei istorii pervertite, *Le Bon Sauvage penseur*? Cum poate fi readusă gândirea în punctul zero al unui nou început, de la care punerea ei pe un drum drept ar urma să se facă tocmai prin fixarea regulilor de mers, adică prin întemeierea unei metode? Iar

---

„...hotărându-mă de a nu mai căuta nici o altă știință, în afara celei ce s-ar fi putut găsi în mine..." (Descartes, *op. cit.*, p. 53). Și: „...am luat într-o zi hotărârea de a studia în mine însumi și de a folosi toate forțele spiritului meu pentru a alege drumurile pe care le aveam de urmat" (*ibid.*, p. 54).

1. „Despre filozofie ce alta aș putea să spun decât că, văzând că a fost cultivată de cele mai alese spirite de-a lungul veacurilor și că, totuși, până acum nu s-a putut găsi nimic în ea care să nu fi fost discutat în contradictoriu și care astfel să nu fie îndoielnic..." (*ibid.*, p. 51).

drumul însingurării lui Descartes este drumul găsirii metodei *sale*, a metodei „datorită căreia poate gândi fără sprijinul celorlalți"[1]. Căci atunci când renunți la toate principiile călăuzitoare ale lumii, când nu te mai încrezi decât în propriul tău *ingenium*, în spiritul tău înnăscut, și încerci să-l recuperezi în puritatea lui, pierdută pe parcursul vieții, înseamnă că rămâi singur cu tine și cu pretenția ta de a găsi, pentru tine însuți, felul în care vei păși pe drumul gândirii. Dacă-ți propui să te desparți de toți ceilalți care gândesc în virtutea obișnuințelor deprinse înseamnă că jurământul tău de credință e făcut doar în fața spiritului tău.

„Singurătatea însă e anevoioasă tocmai prin aceea că-ți cere o metodă..."[2] Iar spre deosebire de Aristotel, care, evidențiind structurile gândirii demonstrative, era convins că le pune la dispoziție *tuturor* oamenilor o metodă și că logica sa este un instrument (*órganon*) de gândire universal, Descartes nu are pretenția că metoda *lui* de gândire este una care trebuie adoptată de toți, de vreme ce ea este construită plecând de la uzul propriu: „Scopul meu nu este de a preda aici Metoda pe care fiecare trebuie s-o urmeze pentru a-și conduce bine rațiunea, ci doar acela de a face să se vadă felul în care m-am hotărât să o conduc pe a mea."[3]

---

1. Noica, *Viața și filozofia lui René Descartes*, ed. cit., p. 37.
2. *Ibid.*, p. 30.
3. Descartes, *op. cit.*, p. 46.

Nu e scopul acestui capitol să intre în detaliile metodei lui Descartes și să prezinte regulile pe care Descartes le propune pentru „îndreptarea minții". Important e că, pe căi diferite, trei gânditori din epoci diferite și-au pus problema reglării sau re-reglării dispozitivului minții când în joc este funcția gândirii de care suntem singuri răspunzători: *Socrate* – reglarea prin confruntarea dialogică; *Aristotel* – reglarea prin găsirea structurilor gândirii demonstrative; *Descartes* – re-reglarea prin stabilirea atentă a pașilor de făcut pe drumul gândirii proprii (gândirea pe cont propriu bine condusă). Am încercat pe această cale, pornind de la vorba lui Pascal privitoare la „dereglarea oamenilor", să înțeleg în ce măsură acțiunile oamenilor sunt imprevizibile și aleatorii de vreme ce gândirea care le determină nu este un proces automatizat și în nici un caz unul care se limitează, în funcționarea lui, la reguli logice și la corecțiile pe care le-au inițiat de-a lungul vremii cei ce și-au propus să studieze gândirea cu rigoare ultimă. Fiind o funcție de reglat (sau de re-reglat) de către însuși utilizatorul ei, gândirea poate suferi avariile succesive induse în câmpul ei de la nivelul comportamentului uman. Factorii perturbatori ai gândirii au un caracter de permanență. Ei însoțesc gândirea odată reglată ca pe o umbră diformă a ei, iar asta se întâmplă în principal nu numai pentru că, în multe cazuri, gândirea nu este educată, ci și pentru că ea este permanent bruiată de la nivelul afectiv al ființei umane. Ca și în cazul libertății, în care lupta

se dă clipă de clipă pentru păstrarea ei, în cazul gândirii corecte lupta se dă clipă de clipă pentru rezistența la dereglările ei. Gândirea dereglată pe temeiuri afectiv-politice este *ideologia*.

Șase dereglări contemporane

Am vorbit până acum despre felul în care noi, membri ai speciei umane, suntem constrânși să ne reglăm singuri funcția gândirii rezonabile, de vreme ce ea nu este activată atunci când ieșim pe poarta Atelierului naturii. Acest „joc" al rațiunii, căruia trebuie să-i facem singuri față, ne deosebește de roboți. Suntem constrânși de la natură să fim liberi și *să ne reglăm din mers*, cu toate neajunsurile și avantajele pe care le presupune această situație. Prinși în jocul rațiunii și al libertății, suntem răspunzători pentru harta creierului nostru cugetător, pentru ideile cu care-l hrănim și pentru cele pe care le produce, așa cum suntem răspunzători și pentru hotărârile care decurg din ele la capătul unui act solitar de gândire.

Dar cât de solitar, până la urmă? În ce măsură este gândirea fiecăruia apărată de pasiuni, de ideile care ne traversează creierul ajungând la noi pe cele mai felurite canale, fie că e vorba de bunici, vecini și amici sau de magiștri și lecturi care, formându-ne mintea, ne-o pot în aceeași măsură și deforma? Câți dintre noi sunt în stare să-și pună creierul la adăpost de

trendurile de gândire, de manipulările la care suntem supuși la tot pasul și de lozincile care se întretaie în aerul social? Cât de mare este cantitatea de zgură pe care trebuie s-o dăm la o parte, pentru a obține strălucirea unui gând propriu, pur și adevărat? Până la urmă, majoritatea dereglărilor contemporane nu sunt altceva decât produse ale înlocuirii judecății corecte și a dialogului bine condus cu *ideologia*, deci cu acea formă a gândirii hrănite de afecte, alimentate de dorințe de afirmare refulate și de ostilitate la adresa gândirii căutătoare.

În cele ce urmează, voi trece în revistă câteva dintre dereglările contemporane, cel puțin pe cele care se impun în primă instanță unei minți dispuse să facă efortul de a rămâne cât de cât rezonabilă. Toate „dereglările oamenilor" (Pascal), pe care le voi prezenta în continuare ca forme de manifestare contemporane ale nerezonabilului, vor fi considerate ca izvorând dintr-o unică și mare *dereglare a sufletului occidental*. Voi numi dereglarea sufletului occidental *dereglarea în raport cu instinctul de conservare* și voi vorbi despre *tentația suicidară a Occidentului*. Voi pleca de la constatarea că Occidentul este nu doar singura civilizație din istorie care a fost aptă să se căiască pentru crimele comise – ajungând astfel, în istoria omenirii, la cea mai înaltă formă a conștiinței de sine –, ci și singura aptă să se sinucidă, *atacându-și, prin ideologii, premisele nașterii sale*.

[Când vorbesc de „sufletul occidental" actual nu am, evident, în vedere o abstractă și nebuloasă entitate metafizică plutind ca un nor deasupra Occidentului, ci sufletul pervertit al unor indivizi concreți, neadaptați social, care transformă neajunsurile lumii în care trăiesc în tot atâtea justificări ale unui comportament bazat pe ură și repudiere. Ei ajung să se organizeze pe temeiul unor frustrări comune, să se afirme, să se autoproclame și să facă masă critică, împingând întreaga societate în prăpastia resentimentelor lor. Această pornire autodistructivă („autodistructivă" în măsura în care este născută tot pe harta spirituală a Occidentului) își are răscrucile ei istorice în modernitate: ideologia egalitarismului revoluționar francez, utopiile marxiste, manifestările nihiliste ale „inteligheniei" ruse. Dar, ca precipitare autodistructivă *sistematizată*, ea este de dată recentă și are ca punct de plecare bulversarea sistemului de educație occidental de la sfârșitul anilor '60 din principalele centre universitare ale lumii (Statele Unite, Franța, Germania și Anglia)[1]. În prezent, această precipitare autodistructivă își trăiește apogeul prin impunerea planetară a „corectitudinii politice", adică a sistematizării nerezonabilului devenite ideologie dominantă.]

1. Cea mai completă analiză a acestui dezastru a fost făcută de Allan Bloom în cartea sa *The Closing of the American Mind* (vezi trad. rom. cit.).

Voi trece în revistă premisele nașterii Occidentului și voi trata dereglările contemporane în raport cu subminarea lor. Voi inventaria astfel *șase tipuri de subminare a premiselor* și voi obține tot atâtea tipuri de dereglare:

1. Subminarea comandamentelor etice universale. Dereglarea în raport cu valorile morale. Relativismul. Dispariția „naturii umane";

2. Subminarea tradiției. Dereglarea în raport cu timpul. Evacuarea trecutului;

3. Subminarea ierarhiei și a elitelor. Dereglarea în raport cu valoarea individuală. Egalitarismul;

4. Subminarea relației dintre sexe. Dereglarea proprie feminismului. Sexismul;

5. Subminarea cărții. Dereglarea în raport cu centralitatea cuvântului;

6. Subminarea raportului cu tehnica. Dereglarea prin producerea de dispozitive cu efecte imprevizibile și necontrolabile.

1. *Subminarea comandamentelor etice universale. Dereglarea în raport cu valorile morale. Relativismul. Dispariția „naturii umane"*

Secularizarea promovată de iluminismul secolului al XVIII-lea a dezbrăcat valorile moralei de haina teologică cu care ele intraseră în lume. Înlăturând veșmântul religios, ea a păstrat însă comandamentele Decalogului și morala iubirii, a iertării și a milei, ca

fructe coapte căzute din poala unei religii fondatoare. Cum să fi renunțat Occidentul la ceea ce în fapt reprezentase cel mai rafinat proiect etico-teologic de reconstrucție a umanului? Cum să fi abandonat un proces de domesticire a speciei care începuse la capătul unui dialog cu divinul? La cea mai rafinată propunere de convieţuire pe care omul o primise sub artificiul unui gir transcendent?

Epoca Luminilor a lăsat deoparte forma mitică a acestei propuneri, dar a păstrat „cu sfințenie" conținutul care fusese obținut cu ajutorul scenariului evanghelic. Așa stând lucrurile, noi am rămas etic-creștini, chiar și după ce Dumnezeu a murit. Ideea „frăției universale" pe care Beethoven, de pildă, o propune în *Simfonia a IX-a* „este invocată nu pentru a respinge vechea cultură creștină, ci pentru a-i salva de la uitare idealul etic"[1]. Pe linia deschisă de iudeo-creștinism, Occidentul a sfârșit prin a promova o credință laică în „natura umană" și în valorile morale eterne ale omenirii. Există, neîndoielnic, lucruri care sunt rele în eternitate, așa cum există și un „a face bine" absolut. Din

1. Roger Scruton, *Cultura modernă pe înțelesul oamenilor inteligenți*, traducere din engleză de Dragoș Dodu, Humanitas, București, 2011, p. 189. Și același (p. 43): „Criticile aduse de iluminism vechii autorități erau însoțite de o încercare fervent și pioasă de a păstra viziunea etică asupra omului." Și p. 190: „Cultura noastră înaltă este o cultură a iluminismului. Ea invocă o comunitate istorică a sentimentului, celebrând totodată valorile umane universale."

binomurile nenegociabile ale binelui și răului, ale dreptății și nedreptății, ale adevărului și minciunii, Occidentul a alcătuit o cartă a comportamentului uman. Ea n-a reușit, ce-i drept, să-l facă pe om angelic, dar cel puțin l-a împiedicat să comită grozăvii încă și mai mari decât cele cu care era obișnuit prin vocația lui naturală.

Contemporaneitatea în schimb, în siajul lui Marx – gândirea lui va rămâne o otravă veșnic inoculată în mintea omenirii, cu care aceasta trebuie să se obișnuiască a convieţui –, a împins secularizarea, cristalizată în secolul al XVIII-lea sub forma „filozofiei practice" (a eticii kantiene), în teritoriul relativismului total. De vreme ce *clasa* devine cheia de boltă a societății, este firesc ca valorile asumate până atunci în numele întregii omeniri să fie puse de-acum în seama unei singure clase.[1] Ce lucru ingenios! Căci astfel rezulta că, odată cu „răsturnarea" acestei clase și a valorilor „ei" (burgheze), terenul ar fi devenit liber pentru instaurarea altor valori. Minciuna, violența și crima puteau să pătrundă în lume cu acte-n regulă. Ele deveneau dintr-odată justificate dacă slujeau pe cine

1. „Prin urmare nu există știință, rațiune, logică; ceea ce presupunem că sunt discipline obiective și, prin urmare, valide sunt de fapt științe burgheze, rațiune burgheză și logică burgheză" (Paul Johnson, *Dușmanii societății*, traducere din engleză de Dana-Ligia Ilin, Humanitas, București, 2013, p. 265).

trebuia. Deveneau valori puse în slujba unei „cauze înalte". Ura a putut fi de-acum organizată și crima ratificată, iar tot ce fusese moștenit și filtrat ca operă a înțelepciunii umane a fost denunțat ca ipocrit și sentimental. Ceea ce se născuse dintr-un legământ cu transcendența și, prin trecerea secolelor, devenise *general-uman* a fost declarat desuet. Revendicându-se dintr-un divorț istoric prost digerat (cel al gândirii care s-a despărțit de dogmă și de religie), relativismul lui „totul este permis" a aruncat, cum se spune, și „copilul odată cu apa din copaie". Au fost evacuate, cu această ocazie, imperativele etice care articulaseră lumea Occidentului și care deveniseră ghiduri universale ale comportamentului uman.

Merită să repetăm la nesfârșit că Occidentul este singura civilizație din istorie care a reușit să execute cu succes ritul de trecere de la un spațiu religios fondator la unul laic intens creator. (Vedem astăzi la ce tragedii cumplite duce incapacitatea statelor islamice de a despărți statul și viața civică de legea religioasă.) Temeliile religioase ale Occidentului s-au retras în cele din urmă în adâncul invizibil al istoriei lor, pentru a face loc – și a o lăsa să se vadă în toată splendoarea ei – unei formidabile succesiuni de suprastructuri laice. Ieșirea din religie simultan cu păstrarea premiselor ei morale a fost marea reușită a Occidentului. Traversarea spațiului educativ rezultat dintr-un pact cu divinul s-a soldat cu o mișcare liberă

și suverană a umanului, cu un destin autoconstruit sub privirea distantă a unui zeu părăsit și îngăduitor. Nici o altă societate, în afara celei occidentale, nu a sfârșit prin a răspunde astfel în termeni laici la marile întrebări pe care omul și le pusese mai întâi în termeni religioși. Aceste răspunsuri, rezonabile atât prin esența lor fondatoare, cât și prin funcția lor orientativă (ca să nu mai vorbim de venerabilitatea pe care le-o conferă vârsta lor milenară), sunt astăzi abolite de istoria corectitudinii politice universitare a ultimelor cinci decenii.

2. *Subminarea tradiției. Dereglarea în raport cu timpul. Evacuarea trecutului*

Ține de însuși felul în care timpul ni se sustrage să nu putem spune în care dintre dimensiunile lui – trecut, prezent, viitor – el se exprimă (sau ne exprimă) mai bine. Perplexitatea sfântului Augustin în fața esenței timpului („dacă nimeni nu mă întreabă ce este timpul, știu să spun, dacă mă întreabă și încerc să explic, nu știu") s-a însoțit totuși cu o privilegiere a trecutului, de vreme ce prezentul e fragil, e timpul pasajului continuu care se pierde în trecut și în care viitorul nu e, încă. Trecutul, cel puțin, are alura timpului depozitat. Heidegger, dimpotrivă, a privilegiat viitorul, de vreme ce ființa mea *este* proiect și se hrănește din fandarea în ce voi fi, ce voi face și ce voi deveni. Prezentul, cu caracterul lui fugitiv și dispa-

rent, n-a avut trecere metafizică, ci a fost exploatat mai degrabă ca *topos* sapienţial, în genul apoftegmei horaţiene *carpe diem* („trăieşte clipa") – explicată prin nepredictibilitatea viitorului: *quam minimum credula postero* („încrede-te pe cât poţi mai puţin în ziua de mâine").

Nu ştiu să spun când au apărut încrederea orgolioasă în prezent şi credinţa că „acum" e absolutul timpului.[1] Poate că la sfârşitul secolului al XIX-lea, odată cu optimismul nemărginit pe care l-au indus în sufletele occidentalilor marile progrese ale tehnicii? Cert este că, fixat la scara temporală a *unei* generaţii, prezentul şi-a pierdut caracterul disparent şi a devenit măsurabil în precara lui consistenţă: *acum* a devenit „acum când eu intru pe scena lumii", acum când îmi afirm superioritatea de fiinţă în viaţă, acum când este „vremea mea" şi când, viu şi activ fiind, pot să mă angajez în schimbarea destinelor lumii. Conflictul dintre generaţii are la bază considerarea prezentului *meu* ca înălţime absolută a timpului, ca ultim „strigăt" al lui. De aici, de pe culmea prezentului *meu*, a putut fi aruncată o privire disprețuitoare asupra vârstnicilor, asupra celor dispăruţi şi a trecutului *lor*.

---

1. Cea mai frumoasă analiză a glorificării lui „acum" ca glorificare a prezentului şi a „faptului de a fi contemporan" ca modalitate de confiscare a timpului a fost făcută de Alexandru Dragomir în *Crase banalităţi metafizice*, ed. cit., pp. 75–79.

De la înălțimea aroganței celor vii, morții au putut fi izgoniți din comunitate și șterși din memoria ei. Cu fiecare uitare revoluționară care așază ceasul istoriei la zero, lumea rămâne teritoriul trist și însingurat al celor vii și trufași. Nemaiîmpărțind timpul cu mine, nemaifiindu-mi contemporani, cei morți îmi sunt automat inferiori. A fi contemporan devine o calitate în sine. Prezentul, care se instituie în punct de observație al timpului, disprețuiește tot ce vine din trecut ca revolut. Tot ce e nou e superior pentru că este nou și pentru că e făcut de *noi*.

> „Ce e trecut este *ipso facto* învechit, depășit, tot ce e contemporan devine locul judecății de «apoi». Fiind contemporan ești îndreptățit să judeci trecutul. Vreau să spun că trecutul ajunge să fie la cheremul prezentului prin simpla sa poziționare temporală." Și: „Astfel se creează o confuzie între «nou» pe de o parte și «superior» sau «avansat» pe de alta."[1]

Acest „provincialism al contemporaneității", cum l-a numit Alexandru Dragomir – el ignoră faptul că „dacă astăzi e vetust ceea ce a fost ieri, atunci mâine o să fie vetust ceea ce azi e superior ș.a.m.d."[2] –, nu mai are de făcut decât un pas până la lichidarea trecutului, în speță până la cultura repudierii, „ca cultură oficială

1. Alexandru Dragomir, *Crase banalități metafizice*, ed. cit., pp. 74 și 76.
2. *Ibid.*, p. 74.

a universității postmoderne" și ca evacuare a oricărui ritual de trecere.[1]

Orice revoluție care este rezultatul unei violențe ridicate la rangul de virtute[2] reprezintă o violare a timpului în curgerea lui firească dinspre trecut spre viitor. „Culturile repudierii implică o încercare sistematică și aproape paranoidă de a examina imaginile fermecătoare ale acelei vieți de demult și de a le arunca apoi, pe rând, la groapă"[3]; ele reprezintă „o întrerupere aberantă a stabilității obișnuite"[4], eliminarea prostească și vinovată din viața oamenilor a acelei „fețe blânde și molcome a timpului"[5]. Ortega y Gasset a vorbit în acest context despre „mințile confuze din 1789", care „au călcat în picioare și au distrus dreptul fundamental al omului [...], dreptul la continuitate":

> „Bietele dobitoace se trezesc în fiecare dimineață în fața uitării a tot ce au trăit în ajun [...]. Tigrul de azi e identic cu cel de acum șase mii de ani, pentu că fiecare tigru trebuie să înceapă prin a redeveni tigru, ca și cum nu ar mai fi fost înainte nici unul. În schimb omul, grație capacității sale de a-și aminti, acumulează trecutul, pe

1. Vezi Roger Scruton, *op. cit.*, pp. 170 și 175.

2. Paul Johnson, *op. cit.*, p. 342: „Căci violența, propovăduită ca formă de virtute, are nevoie de nemernici. Iar dacă nemernicii nu există, trebuie să fie născociți."

3. *Ibid.*, p. 170.

4. *Ibid.*, p. 331.

5. Alexandru Dragomir, *Crase banalități metafizice*, ed. cit., p. 79.

al său și pe al strămoșilor săi, îl stăpânește și profită de pe urma lui. Omul nu este niciodată primul om. [...] A rupe continuitatea cu trecutul, a vrea să începi din nou înseamnă a aspira să cobori și să plagiezi urangutanul."[1]

În numele acestui „drept la continuitate" ne-am iubit noi bătrânii, iar ei, ca magiștri, au făcut din noi – vorba este a lui Noica – „materia devenirii în celălalt", trecându-ne, când nu eram decât o promisiune, tot ce adunaseră mai bun în ei. Un lanț al iubirii leagă – sau ar trebui să lege între ele – generațiile. Fiecare generație, dacă nu vrea să dispară din istorie, este obligată să privească mai întâi înapoi, ca să poată pe urmă să împingă viața înainte și s-o facă să renască, de fiecare dată, în splendoarea altei întruchipări.

3. *Subminarea ierarhiei și a elitelor. Dereglarea în raport cu valoarea individuală. Egalitarismul*

Nimic din ce e excepțional nu poate fi, prin însăși natura cuvântului, „mult". Excepționalul trimite prin chiar esența lui la individualități și la apariții rare. Oamenii care au tras omenirea înainte, care au trăit pentru toți ceilalți, fie inventând lucruri care le-au ușurat tuturor viața, fie creând tiparele de sensibilitate, de inteligență și bun-gust ale societății, oamenii care au vertebrat istoria câte unui domeniu au fost, raportați

1. José Ortega y Gasset, *Revolta maselor*, traducere din spaniolă de Coman Lupu, Humanitas, București, 2007, p. 37.

la masa umană a fiecărei epoci sau a unei țări, *puțini*. Ei au fost, statistic vorbind, excepția, și de-abia prin fapta lor s-a născut, pentru toți ceilalți, o regulă. Becul a fost inventat de un singur individ, dar a devenit, pentru toți, regula iluminatului nocturn. Cum să-i amesteci atunci pe-acești „puțini" cu „toți" și cu „cei mulți", spunând că oamenii sunt egali de la natură?

Când John Stuart Mill a scris cartea care a devenit Biblia liberalismului modern, *Despre libertate*, a pornit de la o observație pentru care astăzi ar fi fost dat afară din universitate. Iată ce scria el în 1859:

> „Adevărul adevărat este că, indiferent ce omagiu s-ar pretinde că se acordă, sau chiar s-ar acorda, superiorității spirituale, tendința generală de evoluție a lucrurilor în întreaga lume face din mediocritate puterea dominantă în rândurile oamenilor." Și: „Nivelul mediu al oamenilor este modest nu doar în ce privește intelectul, ci și în ce privește înclinațiile: ei nu au gusturi sau dorințe îndeajuns de puternice pentru a-i determina să facă ceva neobișnuit și, ca urmare, nu îi înțeleg pe cei care au asemenea înclinații. [...] Norma aceasta constă, expres sau tacit, în a nu dori nimic cu ardoare."[1]

„A nu dori nimic cu ardoare..." Când minoritățile autoritare care reprezintă „corectitudinea politică" reprimă singura minoritate veritabilă (minoritatea

1. John Stuart Mill, *Despre libertate*, traducere din engleză de Adrian-Paul Iliescu, Humanitas, București, 2005, pp. 134 și 139–140.

celor care „doresc ceva cu ardoare"), cu gândul că majoritatea n-ar trebui lezată prin discriminările pe care (de altminteri) însăși natura le operează în noi, ele dau dovadă de o uriașă rea-credință. Se fac că nu știu, potrivit unei vorbe faimoase a lui Ortega y Gasset, că „individul de elită nu este pretențiosul care se crede superior celorlalți, ci acela care este mai exigent cu sine decât cu alții..."[1]. Această minoritate a indivizilor de elită este cea pe care a omagiat-o Mill:

> „...nici un lucru nu s-a făcut vreodată fără să-l fi făcut cineva primul și [...] tot ce este bun este rod al originalității..." Și: „...în comparație cu întreaga omenire, puțini sunt cei ale căror experimente, dacă ar fi adoptate de alții, ar putea să constituie o îmbunătățire a practicilor statornicite. Dar această minoritate este sarea pământului; fără ea, viața omului ar deveni o baltă stătută. Nu numai că ei aduc pe lume lucruri bune care înainte nu existau; dar ei sunt și cei care mențin vii lucrurile deja existente."[2]

Iată de ce, dacă „începutul tuturor lucrurilor înțelepte și nobile vine și trebuie să vină de la indivizi; în general, mai întâi de la un singur individ", atunci ceea ce rămâne de făcut spre binele societății este ca „omul obișnuit, spre cinstea și gloria lui, să urmeze această inițiativă".[3]

---

1. José Ortega y Gasset, *Revolta maselor*, ed. cit., p. 49.
2. John Stuart Mill, *op. cit.*, pp. 134 și 132–133.
3. *Ibid.*, pp. 136–137.

Se pare că toți marii intelectuali ajung, mai devreme sau mai târziu, să dezespere de țara lor. A făcut-o în mod exemplar Nietzsche pentru Germania. A făcut-o, la rândul lui, Ortega y Gasset pentru Spania. În *Spania nevertebrată* (1921), el evaluează starea națiunilor după acest unic indice al lui Mill: cât de dispus este un popor să profite de existența minților excepționale și să cultive solul din care ele răsar? Cât de dispus este el, în termenii lui Ortega, să creeze un echilibru între „exemplaritate" și „docilitate"?

> „Această capacitate de a se entuziasma de *optim*, de a se lăsa răpit de o perfecțiune tranzitorie, de a fi docil față de un arhetip sau o formă exemplară este funcția pe care omul o adaugă animalului și care ne înzestrează specia cu progresivitate, spre deosebire de stabilitatea relativă a celorlalte ființe vii."[1]

Așadar, „o rasă este superioară alteia atunci când izbutește să posede un număr mare de indivizi eminenți", aflați în echilibru cu o masă care acceptă să-i urmeze și să-i onoreze ca atare.

> „Când un popor se târăște de-a lungul secolelor cu sănătatea grav șubrezită, aceasta se întâmplă întotdeauna fie pentru că îi lipsesc oamenii exemplari, fie pentru că

1. José Ortega y Gasset, *Spania nevertebrată*, traducere din spaniolă de Sorin Mărculescu, Humanitas, București, 1997, p. 90.

masele sunt indocile. Conjunctura extremă este aceea când survin ambele situații."[1]

Cazul poporului spaniol este al celor care, „printr-o stranie și tragică pervertire a instinctului specializat în valorizări", își ignoră modelele. De secole, spune Ortega y Gasset, el „detestă orice om exemplar sau, cel puțin, este orb în fața calităților excelente. Când se lasă mișcat de cineva, e vorba, aproape invariabil, de cine știe ce personaj netrebnic și inferior care se pune în slujba instinctelor multitudinare"[2]. (Dacă spaniolii sunt bețeliți astfel, ce ar trebui să spunem noi despre poporul român, despre felul în care își alege el astăzi modelele și despre „indocilitatea" lui în fața „exemplarității"?)

Toată istoria unui popor depinde, așadar, de „relațiile dintre mase și minoritățile ei selecte". Iar acestea trebuie să atingă un grad maxim de varietate, pentru a activa toate „funcțiile vitale" ale unui organism social:

„Excelența acestor personalități optime este de factură foarte diferită. În interiorul fiecărei clase sau al fiecărui grup se detașează anumiți indivizi în care calitățile proprii clasei sau grupului se manifestă superlativ. O națiune nu și-ar putea alimenta necesitățile istorice dacă s-ar întemeia pe un singur tip de excelență. E nevoie, pe lângă

1. *Ibid.*, p. 94.
2. *Idem.*

savanții și artiștii eminenți, de militarul exemplar, de industriașul perfect, de muncitorul model și chiar de omul de lume genial. Și la fel de mult, și chiar în mai mare măsură, o națiune are nevoie de femei sublime. Carența prelungită a unora din aceste cardinale de perfecțiune se va face simțită în cele din urmă în dezvoltarea multiseculară a vieții naționale. Rasa va ajunge să șchiopăteze cumva și această claudicație îi va aduce în final decadența totală. Căci există un anumit minim de funcții vitale superioare pe care orice popor trebuie să le exercite cum se cuvine, sub amenințarea pedepsei cu moartea. În acest scop, e necesar ca în popor să existe întotdeauna indivizi dotați exemplar în vederea exercitării acestor funcții."[1]

Sănătatea unui popor și, până la urmă, a omenirii în ansamblul ei constă, așadar, în acest echilibru dintre existența modelului și acceptarea lui ca firească. Dar dacă așa stau lucrurile, ce ar fi simțit oare Ortega y Gasset în fața propunerii de „planificare antielitistă" la nivelul universităților, făcută prin introducerea unor standarde de omogenizare având în centrul lor *mediocrizarea ca apropiere a extremelor*? Iată ce cerea în 1968 Eric Robinson, consilierul Partidului Laburist pe probleme de educație:

„Mai devreme sau mai târziu, această țară trebuie să se confrunte cu o reformă largă a învățământului de dincolo de școală – o reformă care să coboare învățământul

1. *Ibid.*, p. 93.

superior din turnul de fildeș și să-l facă disponibil pentru toți. Acest lucru va fi realizat printr-o bătălie mai sângeroasă decât cea pentru reforma largă a învățământului mediu [și va presupune] [...] o coborâre a nivelului celor ce au și o ridicare a nivelului celor care nu au."[1]

Această idee a fost semnalată deja, în 1859, de Mill ca fiind tendința primejdioasă a epocii: „Toate schimbările politice încurajează această apropiere, căci ele tind, fără excepție, să îi ridice pe cei de jos și să îi coboare pe cei de sus."[2]

Dar, ne putem întreba, de ce trebuie să ne dea o stare de disconfort gândul că există ceva care ne este superior?[3] Și de ce trebuie să vedem în asta o discriminare, de vreme ce aici nu e vorba de mentalitatea arogantă a unei elite, ci de însăși natura care operează discriminator în opțiunile ei perfect aleatorii? De ce, așadar, ar trebui să mă jignească pe mine existența lui Kant, de pildă? De ce ar fi de dorit ca el să coboare către nivelul meu? Este evident că din micșorarea prăpastiei existente între noi eu aș ieși câștigat, dar restul lumii ar pierde.

---

1. *Apud* Paul Johnson, *op. cit.*, p. 230.

2. John Stuart Mill, *op. cit.*, p. 146.

3. „O trăsătură permanentă a democrației, întotdeauna și pretutindeni, este tendința de a suprima pretențiile la orice tip de superioritate, convențională sau naturală, în esență prin negarea faptului că ar exista o superioritate..." (Allan Bloom, *op. cit.*, p. 393).

Și mai e ceva ce trebuie spus împotriva alergiei pe care o provoacă la reprezentanții corectitudinii politice ideea de superior, exemplar, excepție, model etc. A face elogiul elitelor nu înseamnă a nu iubi oamenii, iar a-i admira pe „cei puțini" nu înseamnă a-i dispreţui pe „cei mulți". „Cei puțini" i-au iubit pe „cei mulți": i-au civilizat, le-au dat un comportament superior, un mod superior de a simți, un gust superior, o așezare mai avantajoasă în lume și între semenii lor. Tot ce-au făcut ei mai de soi și tot ce i-a situat mult dincolo de media umană a fost *oferit* și s-a născut din capul locului ca dar. Bucuria care însoțește o ispravă de excepție îi vizează pe ceilalți, și nu pe autorul ei. Individul care a inventat roata n-a inventat-o doar pentru el. Cel care a inventat becul nu l-a inventat ca să aibă lumină doar în camera lui. Schubert nu și-a scris *Impromptu*-urile ca să le asculte singur între patru pereți.

Poate că lucrul cel mai important pe care l-a pierdut epoca noastră este măreția respectului. Însă o cultură a respectului nu poate să existe câtă vreme, elogiată, mediocritatea este așezată în centrul vieții ca garanție a confortului mental. „Caracteristica momentului este că sufletul mediocru, știindu-se astfel, are cutezanța de a afirma drepturile mediocrității și [de a] le impune pretutindeni."[1]

1. José Ortega y Gasset, *Revolta maselor*, ed. cit., p. 52.

4. *Subminarea relației dintre sexe. Dereglarea proprie feminismului. Sexismul*

Nimeni nu poate să conteste primitivismul societăților organizate pe supremația mușchilor. Că este o barbarie să proclami dreptul de dominare al unui sex asupra altuia și să împarți sexele în „tari" și „slabe" ține, iarăși, de evidență. Dar oare se poate rezolva acest conflict și se pot elimina consecințele unei injustiții istorice prin încercarea de a șterge diferența dintre sexe? Splendoarea întâlnirii dintre ele nu are loc tocmai în virtutea diferenței lor? Iar promovarea acestei diferențe trebuie oare să se facă neapărat în vederea năpăstuirii unuia dintre sexe? De ce nu s-ar face ea în beneficiul amândurora? De vreme ce există atracție sexuală între sexe *diferite*, este firesc ca bărbatul să fie tentat să-și pună în lumină masculinitatea, așa precum femeia feminitatea. Dacă fiecare individ este interesat de traiectoria erotică a vieții sale, e normal ca el să-și dorească să întâlnească un reprezentant cât mai bine conturat al celuilalt sex.

Așa stând lucrurile, propunerea feminismului ca relația dintre sexe să se reașeze estompându-se diferența dintre ele nu pare să fie lucrul cel mai rezonabil din lume. E greu de înțeles de ce eliminarea unei injustiții istorice trebuie să se facă prin atacarea fondului natural al chestiunii. Pot fi diferențele biologice remodelate până la dispariția lor? Și revenind: de ce ar trebui să dispară o diferență care face parte din

frumusețea acestei lumi? Oare nu pe „misterul zeului Eros" s-a născut o parte considerabilă din arta mare a lumii?

Din tot ce am citit pe tema feminismului, nu am găsit nicăieri o explicație mai limpede a acestei „dereglări" decât cea pe care a dat-o tot Alexandru Dragomir. La sfârșitul capitolului intitulat „Despre bărbat și femeie" din *Crase banalități metafizice*, el explică dereglarea feminismului prin *confundarea diferenței cu discriminarea*:

> „Când îți propui să suprimi diferența sexuală, problema nu este dacă poți – pentru că până la un punct chiar poți –, ci dacă e bine, e firesc să faci așa sau, dimpotrivă, este iresponsabil. Se poate reduce această discuție la o dezbatere «conservator versus progresist»? În cazul feminismului grav este că problema de *esență* este înlocuită cu una istorică și de acțiune. Întrucât diferențele sunt considerate discriminări și, ca atare, ele devin «nedrepte», se cere de urgență o *intervenție* a omului. Se trece de la *fenomenologie* la *etică* și apoi la *politică*: să reparăm o nedreptate! Feminismul – și aceasta este eroarea lui – pleacă nu de la diferență, ci de la stadiul ei degradat, care este discriminarea."[1]

Din economia feminismului ca denunțare globală a discriminării sexuale face în mod nemijlocit parte condamnarea sexismului. Uimitorul paradox pe care-l

1. Alexandru Dragomir, *Crase banalități metafizice*, ed. cit., pp. 118–119.

aduce cu sine această condamnare constă în faptul că variantele compensativ-reparatorii pe care ea le propune sfârșesc prin a face din sex unicul criteriu de performare a unei acțiuni, exact acolo unde, ca diferență, sexul era chemat să dispară. Vrând să șteargă urmele unei nedreptăți istorice, feminismul promovează *femeia ca femeie*, devenind în chip subreptice și paradoxal vinovat exact de lucrul pe care-l combătea: el devine sexist.

Lucrul acesta se vede cel mai bine din felul în care au înțeles liderii unor partide socialiste din Occident să-și alcătuiască guvernele. În clipa de față, 54,2% din miniștrii guvernului suedez sunt în mod deliberat femei, în timp ce Franța, cu 47,6%, se situează, din acest punct de vedere, pe locul doi în UE. (Grecia, cu 4,8%, e pe ultimul loc. *Quod erat demonstrandum!* Să fie colapsul financiar al grecilor rezultatul slabei reprezentări a femeilor în guvern?) Ca și cum guvernarea unei țări se face cu sexul, și nu cu capul! Sexismul în acest caz nu se manifestă ca discriminare a sexului (în speță a celui feminin), ci ca exaltare a lui, de vreme ce el, și nu competența individuală, devine criteriu pentru formarea unei echipe menite să performeze în plan social. Recent, în Marea Britanie, ajuns lider al Partidului Laburist (de opoziție), Jeremy Corbyn și-a făcut public „cabinetul din umbră" (*shadow Cabinet*), lăudându-se cu faptul că, pentru prima oară în istorie, dacă laburiștii vor câștiga alegerile,

englezii vor avea un guvern alcătuit din 16 femei și 15 bărbați, iar în acest guvern principalele demnități (*the great offices of state*) vor fi deținute de femei. Căci, a declarat el, e bine să ne gândim că aceste funcții au fost stabilite într-o epocă anterioară celei din secolul al XIX-lea, „în care femeile și muncitorii nu aveau nici măcar drept de vot". Dacă ar fi gândit consecvent, vrând să repare o nedreptate istorică, Jeremy Corbyn ar fi trebuit să-și alcătuiască cabinetul dintr-un număr egal de femei și muncitori. El s-a oprit însă la femei, practicând un sexism *à l'envers*. Căci orice guvern alcătuit după criterii de reprezentare sexuală e o manifestare de sexism. În acest caz, sexismul își schimbă semnul: el nu mai trimite la discriminarea sexului, ci la determinarea prin sex a unei activități – guvernarea – parasexuale. Corbyn e sexist pentru că gândește funcția de guvernare nu în termeni de competență – care nu au nimic în comun cu sexul –, ci în termeni de sex. Acest admirator declarat al lui Chavez, punând accentul pe prezența majoritară a femeilor în guvernul său, nu repară în fapt o nedreptate istorică (în fond au existat destule femei – de la Elisabeta I și până la Margaret Thatcher – în mâinile cărora a stat destinul politic al Angliei), ci introduce un criteriu de sex acolo unde nu avea ce căuta decât unul de performanță.

5. *Subminarea cărții. Dereglarea în raport cu centralitatea cuvântului*

Sunt momente (de depresie) în care încep să cred că aparțin ultimei generații care a pus cartea în centrul existenței umane. Cred că datorez acestui „bibliocentrism" norocul de a fi cunoscut foarte multă lume bună. Dat fiind că în lumea spiritului suntem cu toții contemporani, am cunoscut mulți oameni care trăiseră cu mii sau cu sute de ani în urmă (Homer cred că rămâne cel mai vârstnic între cunoștințele mele). Grație cărții, mi-am cunoscut „departele meu în timp". Lui Noica îi plăcea să repete cuvintele astea de câte ori venea vorba despre carte și despre rosturile ei. Există lucruri care se bucură de o asemenea prețuire și care fac parte în asemenea măsură din firescul vieții noastre, încât, în cazul lor, întrebările „de ce?" sau „la ce bun?" nu mai au sens. Asemenea lucruri aparțin subînțelesului. Acesta e și cazul cărții. *Das Buch hat kein warum.* Cartea nu are un „de ce?". Prima oară când cineva m-a întrebat (n-aveam mai mult de 18 ani) de ce citesc (pe un ton din care reieșea că ar fi trebuit totuși să mă apuc de ceva solid în viață), n-am avut un răspuns limpede de dat. „Păi, am bâiguit, pentru că toți oamenii citesc..." Nici măcar nu era adevărat.

Allan Bloom, pe care l-am pomenit deja, a vorbit ca nimeni altul, pornind de la ravagiile provocate de insurecțiile din campusurile universitare ale anilor '60, despre moartea „Marilor Cărți". Ce sunt Marile

Cărți? Câtuși de puțin acele obiecte snoabe de cultură, falsificate în esența lor, pe care alunecă uneori existența înalt-frivolă și mondenă a unora dintre noi. Marile Cărți sunt *oferte concurente de viață*. Pe parcursul formării, profesorii de umanioare pun aceste oferte la dispoziția studenților, întocmai cum fac țăranii care-și expun pe tarabele pieței tot ce a ieșit mai bun de pe urma muncii lor. Iar studenții au sarcina de a străbate piața de cărți a omenirii (profesorii doar îi conduc prin fața tarabelor, prezentându-le fiecare produs) și de a alege *liber* marfa care le convine. Profesorii le oferă studenților Marile Cărți ca pe tot atâtea fețe ale adevărului pe care omenirea le-a selecționat de-a lungul istoriei sale. Această introducere în „comerțul cu morții", cu marii dispăruți ai omenirii, grație cărora omenirea se poate lăuda că este bogată și că are mereu o zestre de lăsat în urma ei, este esența cititului și a studiului umanistic. Cineva care, citind o carte mare, nu simte că aceasta îi schimbă așezarea pieselor de pe tabla de joc a vieții citește degeaba. „O asemenea experiență, spune Bloom, constituie o condiție a investigării întrebării absolute «Ce este omul?»."[1] Fiind acea ramură a umanității care a crezut că viața nu poate fi trăită fără un răspuns prealabil și elaborat la întrebarea „*cum anume* se cuvine să trăiești?", Occidentul s-a născut pe temelia Marilor Cărți.

1. Allan Bloom, *op. cit.*, p. 19.

Descoperirea că noi suntem contemporani cu cei dispăruți și că, fără răspunsurile lor alternative la întrebările fundamentale ale vieții, am trăi sărman și la întâmplare este esența esențelor Occidentului. Din această cauză s-a spus că Occidentul nu poate fi gândit fără „centralitatea cuvântului" și fără „construcția clasică bazată pe discurs".[1] Oamenii și-au trecut de la o generație la alta – pe un pat de cuvinte lucrat cu măiestria cu care Ulise își construise patul conjugal, și apoi restul casei, pornind de la trunchiul arborelui ce va deveni astfel axa viitorului palat – tot ceea ce, trăind ca sentiment, gând și experiență de viață, putuse fi transformat în spirit obiectiv și trecut în cuvinte. Toate tiparele sensibilității omenești, toate felurile noastre de a râde, de a ne bucura, de-a urî, de-a admira, de-a invidia, de-a iubi, de a fi triști, sublimi, compasivi, egoiști sau abjecți și așa mai departe, și toate felurile noastre de a gândi *bine* au fost create în atelierele de îmbinat cuvinte ale marilor scriitori ai lumii. Ce sminteală (ce „dereglare a minții") trebuie să cuprindă omenirea ca să vrea să se desprindă de sursele sale de a fi! Ei bine, această sminteală s-a produs, bulversând poate pentru totdeauna programele de studiu din universitățile Occidentului (apoi, pe urmele lor, tiparele gândirii publice) și disprețuind

1. George Steiner, *op. cit.*, p. 115.

potențialul înalt al spiritului uman care există, cel puțin în adolescență, în fiecare ființă umană.[1]

Două pericole pândesc în permanență Marile Cărți *ca instrumente de cunoaștere existențială* (căci cărțile bune asta sunt: *unelte de trăit*): 1. Alunecarea într-o postcultură sau subcultură a imaginii însoțită de „retragerea din cuvinte generalizată"[2]; 2. Transformarea Marilor Cărți în obiecte repudiate, devenite ținta feluritelor revoluții culturale, etichetarea lor ca „desuete" și evacuarea lor definitivă din spațiul vieții publice și universitare. Spun „pândesc", dar de fapt aceste două lucruri s-au petrecut deja și răul făcut de ele pare să fie ireversibil. Locul disciplinelor în jurul cărora s-au construit vreme de secole universitățile Europei, locul studierii marilor producții ale artei,

---

1. Vezi capitolul „Universitatea" din cartea amintită a lui Allan Bloom.

2. George Steiner, *op. cit.*, p. 114. Pentru subminarea culturii cărții prin muzica rock, ale cărei „trei mari teme lirice sunt: sexul, ura și o versiune dulceagă, ipocrită a dragostei frățești", vezi Allan Bloom, capitolul „Studenții" din *Criza spiritului american*. Muzica rock cultivă „dorința sexuală nedezvoltată și neinstruită": „Un adolescent al cărui trup palpită în ritmuri orgasmatice, ale cărui sentimente sunt articulate în imnuri închinate bucuriilor onanismului sau ale uciderii părinților; a cărui ambiție e să ajungă celebru și bogat imitându-l pe travestitul care cântă. Pe scurt, viața e făcută dintr-o fantasmă masturbațională permanentă, preambalată comercial" (trad. rom. cit., p. 84).

religiei și filozofiei, care reușiseră să-i dea omenirii o justificare (dacă nu direct scuza de a fi), l-au luat multiculturalismul, studiile de gen, grimasele psihologiei și sociologiei, mereu nesigure de metoda și demersul lor și complexate de statutul lor de „științe slabe".

Lucrurile au ajuns atât de departe în *curricula* universitare, încât, citindu-le, ai senzația că Occidentul a ajuns să se rușineze de tot ce a făcut în beneficiul speciei umane. A devenit o formă de impudoare și un lucru teribil de „incorect politic" (el jignește celelalte civilizații, s-a spus, și creează ierarhii între culturi) să amintești, ca european, că în civilizația occidentală și niciunde altundeva au fost create teatrul, filozofia, romanul, perspectiva în pictură, muzica simfonică, știința și tehnica lumii. A afirma aceste lucruri care sunt de ordinul evidenței este socotit impudic, jignitor și arogant. Recomandabil ar fi ca Occidentul să se poarte azi ca și cum s-ar rușina de tot ce a făcut în beneficiul întregii omeniri. Pentru a preîntâmpina atitudinea umilitoare, trufia, privirea de pe cal nu e oare mai firesc să înconjuri cu tăcere locurile de naștere ale excelenței și extraordinarului? Dar mai trebuie spus că, deschis fiind către toate zările lumii, Occidentul n-a trebuit să aștepte manifestele multiculturalismului ca să studieze aportul tuturor etniilor la civilizația planetară. Catedre de orientalism, etnologie, folclor african, istorie a religiilor,

antropologie comparată etc. existau încă din secolul al XIX-lea, fără să fi fost nevoie ca acest interes și această curiozitate să se însoțească, precum astăzi în unele universități americane, cu eliminarea studierii „scriitorilor caucazieni morți" (*dead white / or caucasian / writers*).

6. *Subminarea raportului cu tehnica. Dereglarea prin producerea de dispozitive cu efecte imprevizibile și necontrolabile*

În romanul *Nemurirea*, Milan Kundera spune că Goethe a fost pesemne ultimul european la care cunoștințele despre lumea din jur nu erau depășite de principiile de funcționare ale dispozitivelor tehnice. Altfel spus, acestea nu-i întorseseră încă omului fața neprietenoasă a insondabilității lor și el nu se simțea luat în posesie de ustensilele pe care le crease. Îl ajutau, fără să devină nocive și fără să facă din misterul funcționării lor un prilej de neliniște. Le păstorea, fără să termine prin a fi luat în primire de ele. Rămânea ferm în mijlocul a ceea ce crease, asemeni unui creator nedislocat de propria lui faptă.

> „Goethe a trăit acea clipă scurtă și unică a istoriei, al cărei nivel tehnic permitea vieții un anumit confort, iar omul cultivat și instruit se mai pricepea la toate ustensilele și aparatele pe care le folosea. Goethe știa din ce și cum fusese construită casa în care locuia, știa de ce dă lumină lampa cu gaz, cunoștea mecanismul telescopului său cu

care privea planeta Mercur [...]. Lumea obiectelor tehnice era pentru el inteligibilă și transparentă. Așa a fost marele moment goethean în miezul istoriei europene, moment în urma căruia va rămâne o cicatrice nostalgică în inima omului încarcerat în cabina unui ascensor ce se zgâlțâie și dansează."[1]

Cât de departe suntem noi de acest moment? În ce măsură un aparat care, în relația cu noi, își potențează misterul nu va sfârși, integrat în viața noastră, prin a o disloca și a o corupe? „Desigur, încă de la apariția lui *homo sapiens* au existat dispozitive, dar s-ar putea spune că astăzi nu există nici un singur moment în viața indivizilor care să nu fie modelat, contaminat sau controlat de un dispozitiv oarecare."[2] Priviți o clipă peisajul oamenilor care stau așezați într-un metrou. Nici unul nu este pierdut în gândurile sale, foarte puțini stau cu o carte deschisă în mână. Majoritatea sunt cufundați în manevrarea unui *device*. Se poate spune că acesta le dictează ritmul de viață și le polarizează, vidându-i de tot ce e al lor, toate preocupările. N-ați văzut cupluri de adolescenți care, pe o bancă într-un parc, stau cu tâmplele lipite și privesc, pierduți într-un extaz comun, ecranul minuscul al unui iPhone?

---

1. Milan Kundera, *Nemurirea*, traducere din cehă de Jean Grosu, Humanitas, București, 2006, pp. 91–92.

2. Giorgio Agamben, *Prietenul și alte eseuri*, traducere din italiană de Vlad Russo, Humanitas, București, 2012, p. 42.

iPhone-ul... Cu un aparat cât o carte de joc ai acces, dintr-odată, la tot universul. Apoi constați că, prin numărul tău de „mobil", tot universul are acces la tine. Părea că putem controla lumea de pe un *one touch* și iată-ne controlați de ea. Oricine te poate suna și îți poate trimite „mesaje" la orice oră din zi sau din noapte: ziariști, brockeri, necunoscuți, fonduri de investiții, vânzători online, colegi care te caută pentru aniversarea a 40 de ani de la terminarea liceului... La început am crezut că am deschis o fereastră miraculoasă către lume și sfârșim prin a ne pomeni cu o ușă dată de perete: aici, musafirul își anunță vizita în clipa în care, de fapt, e deja în dormitorul tău.

Straniu, apoi, cum această dereglare a raportului meu cu tehnica sfârșește ca dereglare a raportului meu cu mine. Ce golire a eului nostru de propriile noastre trăiri se obține la capătul unei zile de butonări și tastări! Cât mai rămâne din ființa unui om după ce a terminat de mânuit toată aparatura unei zile?

Concluzie

Am pornit toată această analiză de la o vorbă a lui Pascal din *Cugetări*: „Cele mai nerezonabile lucruri devin cele mai rezonabile din pricina dereglării oamenilor." Mi s-a părut că cele mai nerezonabile lucruri

din epoca noastră devenite rezonabile pot fi grupate și inventariate sub forma a șase „dereglări ale oamenilor"; primele cinci aparțin categoric acelei variante de terorism intelectual care, de prin anii '90, poartă oficial numele de „corectitudine politică". Am interpretat aceste „dereglări contemporane" proprii corectitudinii politice ca forme ale ideologiei, adică ale acelei gândiri care nu poate delimita, în formularea unei judecăți, elementul distorsionat pasional de cel rațional. Dar cum se pot impune unei majorități (care, în sinea ei, refuză tiparul dereglat impus) dereglările aparținând unor minți ce organizează nerezonabilul? Cum ajung ele să devină ghiduri de conduită?

Gândirea ideologică, care-și adună astăzi liniile de forță în „corectitudinea politică" (ca și cum s-ar putea alcătui definitiv o cartă a ceea ce trebuie gândit în fiecare conjunctură a vieții!), se asociază cu următoarele trei elemente[1]: 1. O minoritate afină, difuză și omniprezentă în nodurile de comunicare ale societății, care proclamă că deține adevărul, indiferent de gradul de disputabilitate al unei probleme. 2. Impunerea acestui adevăr prin dictat, intimidare, amenințare și, la limită, violență. 3. Infestarea minților

1. Vezi H.-R. Patapievici, *Omul recent*, Humanitas, București, 2001, capitolul „Ce este, cu adevărat, corectitudinea politică?", pp. 306–314. Aici se găsește o splendidă analiză a acestei distorsiuni a minții contemporane, de altfel singura din literatura teoretică de la noi.

majorității, cenzurarea rezonabilului și transformarea nerezonabilului în rezonabil prin acapararea mijloacelor de comunicare în masă.

Corectitudinea politică este refugiul intelectualilor de stânga care, în anii '90, s-au pomenit orfani odată cu prăbușirea comunismului. Ea este un surogat al ideologiei comuniste, forma ei „pașnică" de a constrânge și teroriza. Se regăsesc în ea toate temele preferate ale acestei ideologii: tema egalitarismului, ura față de elite, ura față de tradiție, ura față de „cultura burgheză" și, până la urmă, ura împotriva a ceea ce o contrazice în esența ei, adică ura împotriva gândirii pe cont propriu. Ca și ideologii partidelor comuniste, ideologii corectitudinii politice au acel orgoliu care însoțește vitalitatea oricărei minorități (de tip partinic) bine organizate. De aceea ea este dictatorială și inchizitorială. Cel ce „se abate" nu este aruncat la închisoare sau ucis, ci, prin mobilizarea exemplară a unei minorități vizibile și guralive, este dat afară din universitate, refuzat de edituri, expulzat de pe teritoriul mijloacelor de comunicare în masă, amendat, stigmatizat și eliminat din viața socială ca agent cultural activ. Spre deosebire de activiștii comuniști care, după ce acaparează puterea, se instituționalizează, agenții corectitudinii politice n-au o prezență publică oficială. N-au nici măcar un nume. Dar sunt peste tot. Sunt risipiți în universități, în redacțiile ziarelor, în televiziuni, adică în punctele formării spirituale și ale manipulării colective. De

acolo, patternul lor de gândire a pătruns pe toate canalele care vascularizează ideologic societatea și a fost „absorbit în legislație și interiorizat în comportamente“[1]. De aceea, fenomenul corectitudinii politice are mai degrabă modul de comportament al unui gaz care se insinuează în chip invizibil și peste tot. El a creat, difuză, o poliție a gândirii care operează prin fanta subțire ce separă în mintea noastră teritoriul rezonabilului de cel al nerezonabilului. Din această pricină, exponenții corectitudinii politice vin cu toții în descendența sofiștilor din vremea lui Platon și Aristotel, cu singura deosebire că, acolo, construcția nerezonabilului era cel mai adesea practicată ca formă de virtuozitate. Ea lăsa să se înțeleagă că, dincolo de spectacolul oferit publicului ca acrobație a creierului, „adevărata“ gândire a sofistului este în altă parte. Puteai bănui că în mintea acestuia exista totuși o rezervație în care gândirea rezonabilă era recuperată. În vreme ce dincoace paralogismul ocupă integral mintea celui care-l produce, construcția nerezonabilului nefiind acum decât o formă de prostie vastă și încrâncenată.

Nu vreau să închei această meditație pe marginea „dereglării oamenilor“ ca pe o răfuială cu un fenomen subaltern, dar teribil de virulent al spiritului contemporan. Nu puteam totuși să ocolesc întâlni-

1. *Ibid.*, p. 314.

rea cu fenomenul corectitudinii politice, de vreme ce, în epoca noastră, el ilustrează exemplar smintirea gândirii. Până în punctul în care ea capătă forma caricaturalului.

Am avut un profesor la Filozofie care ne spunea că dialectica este metafizica lui „hăis-cea". Era oarecum un mod de a reformula în limbaj agrest teoria pendulului. Lucrurile, în viața societății, o iau razna când într-o parte, când în alta, orice extremă, odată atinsă, trimițându-le înapoi la punctul lor de echilibru și apoi, din nou, în extrema opusă. Ne aflăm astăzi, cu irezonabilele epocii noastre, într-un punct extrem al mișcării pendulului. Cel în care, cu o vorbă a lui Alain Besançon, se produce *stultificarea*, prostirea minții umane, „deraierea de la dreapta judecată", momentul în care „gândirea pervertită disprețuiește gândirea pur și simplu".[1] Fiecare generație are modul ei specific de a-și onora caricatura, de a-și onora, în fond, forma ei de *stultitia*, de prostie colectivă. Nu știu dacă se poate afirma că fiecare generație își alege dereglarea. Însă sigur este că, până la urmă, istoria o face răspunzătoare de ea. (Sau poate mă înșel?)

Dacă ar trebui să tragem linie sub fenomenul mutilării gândirii prin corectitudinea politică, ar trebui să spunem că ea îi retrage individului dreptul la

1. Alain Besançon, *Eseuri despre lumea de azi*, traducere din franceză de Adina Cobuz, Humanitas, București, 2007, p. 154.

libertatea lui comportamentală în spațiul de constrângere al Legământului. Ca să se manifeste, orice libertate are nevoie de referința constrângerii. De aceea am numit cândva libertatea umană „libertate gravitațională". Vreau să spun prin asta că viața noastră e bună atâta vreme cât este reglată *orientativ* de suma interdicțiilor unui Legământ fondator, concis și etern care, odată asumat, oferă marile repere ale vieții, propune un cod de conduită general și, prin el, o calitate a vieții-laolaltă ce poate fi permanent reglată. Și că ea se strică atunci când marile porunci *orientative* sunt înlocuite cu un „regulament al gândirii" ale cărui articole, amplificate la nesfârșit, ajung să codifice fiecare gest în parte pentru toate situațiile de viață imaginabile. În timp ce așezarea în spațiul Legământului permite gândirii individuale să-și facă singură reglajele comportamentale în funcție de plasticitatea situațiilor vieții, așezarea în spațiul regulamentului gândirii transformă întreaga omenire într-o oaste supusă ordinelor unui comandant cu o identitate difuză. (Cine, de pildă, e cel care decretează că o structură guvernamentală se face după criterii de sex, și nu după criterii de competență? Cărui vot, cărei autorități și cărei instanțe le este supusă o decizie sau alta a gândirii politic corecte?) Dreptul de a stabili singur, ca ființă liberă și matură, ce se cade și ce nu în fiecare caz de viață, pornind de la marile interdicții ale Legământului originar, mi-a fost retras.

Epilog

Când, la începutul anilor '90, am încheiat cartea *Despre limită*, am trăit o vreme cu convingerea că am înțeles și am „rezolvat", în forma unui straniu discurs din care lipsea orice referință bibliografică, problema „esenței omului". A fost ultima mea tresărire de orgoliu metafizic. Acum nu mai cred că *știu* – și că pot lămuri pe oricine sub forma unui expozeu limpede precum o lecție de manual – ce-nseamnă „a gândi cu mintea ta". Cred, în schimb, că e profitabil pentru noi toți să ne aventurăm pe teritoriul unei întrebări care, formulată în neașteptatul ei, are șanse să devină în cele din urmă întrebarea fiecăruia dintre noi. Există în aceste pagini, dacă nu soluții, măcar direcții de gândire în marginea uneia dintre temele importante ale existenței umane. Personalitatea noastră, modul nostru de a trece prin viață, de a negocia cu noi și cu ceilalți de pe o poziție fermă depind, toate, de cum vom putea gândi sau nu cu *mintea noastră*.

Deja titlul cărții – *Nebunia de a gândi cu mintea ta* – conține în el o îndoială și o cădere pe gânduri:

este oare în regulă să pretinzi că poți gândi pe cont propriu? În primă instanță pare o „nebunie" să vrei așa ceva, de vreme ce, ca ființe raționale, avem toți aceeași minte. Unde ar ajunge omenirea dacă fiecare om ar gândi „cu mintea lui"? Există oare, sau ar fi bine să existe, miliarde de minți diferite? Iar dacă paginile acestei cărți conțin (pe urmele unui faimos adagiu horațian, *sapere aude!*, devenit motto al epistemei iluministe) un imbold – gândește cu mintea proprie! –, atunci apare firesc întrebarea: există, așadar, două feluri de minte? Mintea *proprie* și mintea *altora*? Și: unde începe și unde se termină gândirea cu mintea ta?

Am trăit, de-a lungul anilor, în orizontul acestor întrebări, dar nu am ajuns niciodată să le înfrunt, ca în această carte, direct. Făcând-o acum, îmi dau seama încă o dată cât este de greu să chestionezi subînțelesurile. Totul pare atât de limpede câtă vreme nu-ți pui întrebări acolo unde nimănui nu-i trece prin minte să și le pună. Și totuși, există gânditori care au avut îndrăzneala să se-ntrebe ce-nseamnă „este"! Pesemne că doar după ce au făcut-o au ajuns să spună că, „atunci când filozofezi, totul începe să se clatine".

Alexandru Dragomir, căruia i-am dedicat acest volum, a arătat în ce măsură însăși punerea problemei gândirii proprii presupune o aporie:

> „Când afirmăm că orice gând este un act «eminamente» individual (*cogito*), iar, pe de altă parte, spunem că rațiunea (facultatea gândirii, logica) este una și aceeași la

toți oamenii care gândesc rațional, noi gândim contradictoriu. Într-un cuvânt, noi gândim la fel, și totuși nu gândim la fel..."[1]

Întrebarea cum se poate gândi diferit cu același organ mintal este, într-adevăr, primul obstacol de care ne lovim când ne aplecăm asupra acestei probleme. Unde se termină lotul gândirii universale și când se cuvine să intre în scenă gândirea individuală? O operație elementară de logică sau una de aritmetică o faci cu mintea tuturor, nu cu mintea ta, iar dacă n-o faci așa cum o face toată lumea ți se va spune că *aberezi* (adică ești în „erație", în „rătăcire") sau că *delirezi* (adică „ieși de pe *brazdă*" – *lira*, în latină). Există, așadar, „drumul drept" și „brazda gândirii", și o minte care le părăsește nu e o minte tocmai sănătoasă. Platon, Aristotel, Descartes au căutat să deseneze harta acestei minți sănătoase și au filozofat cu presupoziția că există o rațiune – un *nous*, o *ratio*, un *bon sens* – distribuită în mod echitabil în toți oamenii. Științele gândesc, oricum, se pare, cu o *ratio* generală.

Și totuși, nici măcar asta nu putem afirma în absolut. Chiar și o problemă de matematică poate fi rezolvată în mod original „cu mintea ta". Iar în privința

1. Vezi eseul „Gândire individuală și gândire delegată", în Alexandru Dragomir, *Cinci plecări din prezent*, ed. cit., p. 300.

teoriei culorilor, de pildă, cum e corect să gândim? Cu mintea lui Newton? Sau cu a lui Goethe? Dar în mecanică? Putem gândi numai cu mintea lui Newton? Începând de la Max Planck s-a dovedit că nu. Dar în geometrie? E bine să gândești numai cu mintea lui Euclid? Ori și cu mintea lui Lobacevski, Bolyai sau Riemann? În spatele fiecărei teorii științifice se află semnătura *unei* minți.

Ceea ce cred că se desprinde la capătul acestor pagini este că nici o gândire nu ajunge la „propriul" ei fără să recurgă la proprietatea altor minți, fără să asimileze în mod convenabil gândurile gândite mai întâi de alții și care, prin „re-trăirea" lor, sfârșesc prin a deveni ale tale. Cunoașterea avansează prin mari întâlniri fecunde. Nu-mi pot structura o personalitate decât coborând în trecutul celor care au vrut, ca și mine, să gândească cu mintea lor. Această eternă împărtășanie în spațiul laic se numește *cultură*, iar practicarea ei, pe care, pe urmele unui gânditor antic, am numit-o „comerțul cu morții", dă naștere celui de al doilea paradox al cercetării: toate gândirile proprii se aprovizionează din același, unic (dar sporit cu fiecare generație), depozit spiritual al omenirii. Ne hrănim mereu cu aceeași hrană, o rumegăm la nesfârșit și constatăm în mod straniu nu numai că ea își păstrează prospețimea, ci și că, pe măsura consumării ei, sporește mereu. Și știm că dacă n-am proceda astfel, dacă am vrea să reinventăm totul, ignorându-i

pe cei care ne-au precedat, n-am fi mai mult decât o specie de animale în plus.

Dar cât de greu este să mai ajungi cu-adevărat la tine, după ce i-ai frecventat pe „ceilalți"! Cât de greu e să cucerești *o minte a ta*! Adevărul e că majoritatea oamenilor rămân să gândească cu „mintea altora". Desigur, până la un punct toți gândim așa, în măsura în care, cum spuneam, ne raportăm toți la o *tradiție*, la acele tipare de gândire și comportament care se transmit de la o generație la alta. Cu toții ascultăm, conștient sau nu, de un trecut imemorial. Există, neîndoielnic, *mintea eternă a altora*, așa cum există și o minte a altora ca „spirit al timpului" nostru. Ne aliniem la moduri de gândire, la teorii la modă, la epoca în care trăim. „Mintea altora" ne domină de fapt într-o asemenea măsură, încât există riscul ca, în economia ființei noastre, să nu mai rămână nici un loc liber pentru „mintea mea". Omul poate să-și revendice ca semn distinctiv gândirea, dar nu poate să evite prezumția că ar activa-o potrivit unor clișee. Un „animal rațional" gândește, desigur, dar poate să fie foarte bine unul care gândește în turmă. Pentru cei mai mulți dintre noi gândește doar impersonalul, *grupul*: societatea, tradiția, o clasă, o familie, un partid, o sectă, colegii... Pe scurt, *ceilalți*. Nimic nu poate fi mai teribil decât să constați, în pragul morții, ca eroul lui Tolstoi din *Moartea lui Ivan Ilici*, că întreaga ta viață a fost *gândită* și aleasă de alții.

„Îi venise în minte că ceea ce i se păruse până atunci absolut imposibil, și anume că nu-și trăise viața așa cum ar fi trebuit, ar fi putut fi adevărat. [...] Și slujba lui, și felul în care-și aranjase viața, și familia, și acele interese ale societății și ale slujbei ar fi putut să nu fie chiar ce trebuia. Se străduise să apere toate acestea în fața lui însuși. Și deodată simțise întreaga șubrezenie a ceea ce apăra. Și nu mai rămăsese nimic de apărat."

Și-atunci, cel mai greu lucru pare să fie împlinirea dezideratului kantian: ieșirea din minoratul gândirii. Dar cum devii major? A ajunge la „mintea proprie" este pesemne travaliul cel mai greu pe care-l cere viața de la noi. Cum să ieșim din minoratul gândirii, câtă vreme trăim sub dominația minții altora? Și cum să-i găsim pe-acei educatori care, în schimbul unei temporare supuneri, ne vor oferi eliberarea finală? Cum, de vreme ce s-a spus (George Steiner) că „dascălii buni, cei care aprind scânteia în sufletele înmugurite ale elevilor, s-ar putea să fie mai rari decât virtuozii sau înțelepții"? Există oare, universal acceptat, un sistem de educație care să ne scoată la țărmul majoratului nostru? Dacă ar exista un asemenea sistem, și dacă fiecăruia dintre noi i s-ar oferi premisele necesare pentru construirea unei „minți proprii", este neîndoielnic că ar apărea o specie superioară a omenirii, una în care manipularea n-ar mai fi cu putință.

O utopie, fără îndoială. Nu suntem egali de la natură. Unii sunt precoce și-și vor primi certificatul

de maturitate devreme. Altora mintea li se va coace târziu; alții vor rămâne până la sfârșit minori și „societatea“ va putea dispune de mintea lor cum va voi. Poate fi totul educat, împins până la nivelul unei gândiri libere pe cont propriu, într-un peisaj uman atât de divers? Iar educația însăși nu termină cel mai adesea prin a deveni și ea un mod de a uniformiza mințile, de a le îneca în plictis și mediocritate, dacă nu, mai rău, într-o formă sau alta de ideologie? Și-atunci, a gândi cu mintea ta devine dintr-odată altceva: te așază, cum spunea Noica visând o altfel de școală, sub un imperativ al *dezvățului*. A te maturiza înseamnă a învăța dezvățul, a te dezbrăca în cele din urmă de uniforma unei pedagogii de grup.

Oricum, „mintea proprie“ înseamnă mult mai mult decât exersarea „gândirii pure“. Înseamnă fiziologie, temperament, umori, inteligență, tablă de valori, înseamnă *mania* platoniciană sau simpla invazie a iraționalului pe teritoriul rațiunii, adică tot ceea ce, prin „selecție neuronală“ proprie, face din fiecare ins, chiar și în cele mai omogenizate societăți, un personaj distinct. Vom putea oare în viitor, când vom avea acces la substratul ei neurofiziologic, să reglăm gândirea în laboratorul educației așa cum reglezi un ceas să meargă cum trebuie? Și ce va însemna în acest caz „corect“? Va mai fi loc atunci pentru eroare, fantezie, libertate de gândire, alegere?

În sfârșit, problema gândirii proprii a atras după sine în mod neașteptat problema felului în care alegi să trăiești. În acest sens se pare că gândirea nu este niciodată „gratuită", chiar dacă meditația despre „a gândi" a început cu tema desprinderii gândirii de contextele active ale vieții noastre. În cele din urmă s-a dovedit că gratuitatea nu era gratuitate întru „gândirea pură", ci una în vederea punerii vieții tale în cauză. Iată de ce gândirea cu mintea proprie sfârșește ca un comentariu critic sau, dimpotrivă, complezent la felul în care evoluezi pe scena vieții. Ea este cea care îți dictează comportamentul și care pretinde ca între gândurile, vorbele și faptele tale să existe, cât de cât, o armonie. Ea este gândire eliberată în vederea unui *dialog cu sine*, dar cu un alt sine decât acel „mai adânc" din noi („e în noi ceva mai adânc decât noi înșine") care trimitea la „pivnițele culturale" ale eului nostru. E vorba de astă dată de sinele pe care Socrate îl identifica cu „ruda lui cea mai apropiată", cel care-l aștepta acasă și care-l lua în primire de îndată ce pășea pragul. Sinele devine acum necunoscutul din noi cu care negociem și facem compromisuri până la sfârșit. Sinele este *instanța negociatoare* a vieții noastre. Pe parcursul acestor negocieri ne dăm un contur și, treptat, ne definim ca personalitate. Pe parcursul acestui dialog ne formăm un caracter. Pe parcursul lui apare relația cu adevărul sau cu falsul vieții noastre: cu calitatea de mărturisitor, cu răspunderea, regretul și

căința. Sau, prin anestezierea ființei morale din noi, cu nimic din toate acestea. Cândva, la sfârșit, din suma alegerilor noastre și din gesturile care au punctat un destin, viața noastră va putea fi socotită „împlinită" și va putea fi privită, recapitulativ, ca un întreg. „Întregul vieții" apare îndeobște la sfârșit, când conturul unei vieți se-nchide. Rareori alegem dinainte și pentru totdeauna, rareori pornim la drum cu o schiță privitoare la felul în care am vrea să ne arate *viața ca întreg*.

În paginile pe care i le-a dedicat în *Crase banalități metafizice*, Dragomir spune despre Socrate că e primul om care a considerat viața ca un întreg:

> „Dar dacă iau viața ca un întreg, atunci ar trebui să fac în așa fel încât acest întreg să nu fie contradictoriu. Ce înseamnă o viață necontradictorie? Înseamnă, în primul rând, o viață fără compromisuri. Acum, când fac un compromis? Când ceva de interes vital pentru mine este amenințat; căci viața e bunul cel mai de preț, iar tot ce o apără este bun. Compromisul îmi apără așadar viața, dar îmi ia coerența ei. Dar tocmai această poziție o atacă Socrate. Pentru el nu viața în sine, trăită oricum, este bunul cel mai de preț, ci felul cum o trăiesc, coerența ei. Cine are deci dreptate – Socrate sau noi?"

Într-adevăr, cine are dreptate? E cu putință o viață fără compromisuri? Putem accepta că prețul vieții se stabilește în funcție de coerența ei? Că ea nu face doi bani dacă a fost *doar trăită*, și asta „cu orice preț"? Cei pe care i-am numit la un moment dat în aceste

pagini *reformatori ai omenirii*, acei oameni inclasabili (*atopotatoi*), apoi, pe urmele lor, sfinții, martirii și eroii, vor spune că viața are întotdeauna un preț. Și vor adeveri acest lucru cu viața și, nu de puține ori, cu moartea lor. Pe toți îi caracterizează ceea ce Kierkegaard a numit „reduplicare", raportul absolut dintre gând (vorbă) și faptă, iar Dragomir, referindu-se la Socrate, „o viață necontradictorie".

Însă reformatorii omenirii, sfinții, martirii și eroii se numără pe degete. Noi, ceilalți, trăim în mod firesc în compromis, adică suntem incapabili să ne punem de acord la tot pasul gândul și purtarea. Acceptăm ca pe o fatalitate faptul că, în vastitatea situațiilor vieții, n-avem cum să nu fim contradictorii. Știm că, periodic, „ființa morală" din noi, confruntată cu situațiile în care confortul ne este contrariat, intră în derută. Gândirea proprie, născută la capătul dialogului nostru cu noi, ne spune de fiecare dată *cum ar trebui* să ne purtăm ca să nu intrăm în sfâșiere lăuntrică și incoerență. Cu toate astea, cel mai adesea tranșăm în favoarea „interesului vital"; el e cel care, în final, ne dictează *cum* să ne purtăm și cum, apoi, să ne justificăm, în ochii noștri și ai celorlalți, fractura comportamentală. Avem, de altfel, oricând la dispoziție invocarea dreptății *generice*, dreptatea *noastră*, de ființe al căror „interes vital a fost amenințat". Formula cel mai des folosită în aceste cazuri este: „Oameni suntem!"

Dar atunci de ce ne aferăm atâta în jurul acestor personaje extranee? La ce bun sfinții, martirii și eroii dacă ei nu pot transforma în regulă exemplul vieții lor? E-adevărat că ei nu-i pot face pe oameni să-și modifice în mod spectaculos existența, dar îi pot măcar împiedica să fie împăcați și mulțumiți cu ea. Cel mai potrivit ar fi să-i considerăm catalizatori ai dialogului cu noi, declanșatori ai acelui disconfort interior care nu ne dă voie să trăim împăcați cu lenea noastră morală. Grație acestor oameni, a gândi în spațiul vieții proprii înseamnă a tinde către ceva situat mai sus decât locul în care ne aflăm. Dar nu către un zeu, a cărui transcendență ne livrează sentimentului deprimant al inaccesibilului. A gândi în spațiul vieții proprii înseamnă a tinde către un seamăn care e totuși mai mult decât un seamăn, care e un „seamăn îndumnezeit"; înseamnă a tinde către Socrate, a tinde către Isus. *A tinde către* înseamnă, în acest context, a măsura locul în care ne aflăm pe harta incoerențelor noastre; și *a micșora*, pe cât posibil, cota de compromis pe care ne-o impune viața. Fără aceste figuri umane ieșite din scara umanului, viața ar fi lipsită de puncte orientative și, etic vorbind, nespus de săracă. Ei sunt cei care punctează – rămânând *aici*, printre noi – orizontul vieții noastre, care îl populează cu semne, modele, etaloane și repere. Ei, cei care ne dau *măsura*.

Am vorbit la un moment dat despre faptul că nu știm niciodată cum cad, în clipa nașterii noastre,

„zarurile istoriei". Nu toți suntem încercați în același fel în privința coerenței și incoerenței vieții ca întreg. Și nu toți, în consecință, în privința efortului de a gândi cu mintea noastră. Nu pe toți epoca sau locul în care ne-am născut ne așază la fel pe bancul de probă al dialogului cu sinele nostru. Nu toți avem de negociat, la nivelul gândirii proprii, aceleași compromisuri, aceleași dileme, aceleași aporii. Socrate, ca și Isus, și-a trăit coerența vieții având de ales între viață și moarte. Kierkegaard și-a trăit-o *doar comentând* moartea celor doi și având de înfruntat, ca preț al coerenței sale, nu otrava sau crucea, ci caricaturile și hărțuiala revistei satirice *Corsarul*. Și-a trăit „reduplicarea", teoretizând-o înălțător, în Copenhaga secolului al XIX-lea. Istoria locului nu i-a dat șansa să devină martir. A rămas *un comentator al eroilor*, crezând în secret că este și el unul. Pentru ceilalți doi, zarurile istoriei aruncate în Atena antică sau la Ierusalim în secolul I au căzut astfel încât ei au trebuit să obțină coerența vieții prin moarte.

Iată de ce gândirea pe cont propriu, dacă sfârșește ca dialog continuu cu sine, este lucrul cel mai greu de suportat. Căci din acest dialog decurg la tot pasul corecțiile care se impun pentru ca viața să rămână pe linia de plutire. Iar viața celui care nu poate să le facă este în mod fatal una eșuată. În acest sens, mai toate viețile sunt, privite cu un ochi distant, incoerente. De fapt, confortabil este să-ți dai întâlnire cât

mai rar cu necunoscutul din tine. Altminteri, judecata căreia i te vei supune va fi în mod fatal o „aspră judecare de sine". De aceea pasajul din Dragomir pe care tocmai l-am citat se încheia cu aceste cuvinte: „Dar ce periculos și dificil e să iei în serios încercarea de a afla ce e cu tine!"

Cuprins

Prefață 9

CE ÎNSEAMNĂ „A GÂNDI"?

Patru feluri de a gândi 21

„A sta pe gânduri". Gândire și *otium* 25

Două forme de conectare la nemurire 28

1. Faima ca pomenire perpetuă 29

2. Gândirea e capitalul nostru de nemurire 33

Gândirea și versantul interiorizării 40

O preocupare fără statut social 47

Cât timp se poate sta pe gânduri? 50

O altfel de gândire 65

A asuma până la capăt 65

Gândirea ca ajungere la surse
și ca „tehnică a gândirii" 73

Mirarea în marginea umilului 76

Despre intimitatea spiritului
și despre vileagul culturii 80

DESPRE A GÂNDI PE CONT PROPRIU

Pe urmele unei idei augustiniene 96
Ce este sinele noician? 103
Despre comerțul cu cei morți 105
„Gândul propriu“ 112
Un personaj inclasabil 122
Ce este un reformator al omenirii? 131
Logos platonician și bun simț cartezian 143
Gândirea pe cont propriu, Individul și mulțimea . . 159

PORNIND DE LA O VORBĂ A LUI PASCAL.
CE ÎNSEAMNĂ „DEREGLAREA OAMENILOR“?

Este gândirea reglată de la natură? 162
Cine reglează gândirea? 165
1. Momentul socratic. Găsirea adevărului prin confruntarea opiniilor false. Mintea purificată 165
2. Momentul aristotelic. Mecanismele formale ale gândirii. Mintea logică 170
3. Momentul cartezian. Regăsirea „stării de natură“ a gândirii. Mintea pură 176
Șase dereglări contemporane 185
1. Subminarea comandamentelor etice universale. Dereglarea în raport cu valorile morale. Relativismul. Dispariția „naturii umane“. 188
2. Subminarea tradiției. Dereglarea în raport cu timpul. Evacuarea trecutului 192

3. Subminarea ierarhiei și a elitelor. Dereglarea în raport cu valoarea individuală. Egalitarismul. 196
4. Subminarea relației dintre sexe. Dereglarea proprie feminismului. Sexismul 204
5. Subminarea cărții. Dereglarea în raport cu centralitatea cuvântului 208
6. Subminarea raportului cu tehnica. Dereglarea prin producerea de dispozitive cu efecte imprevizibile și necontrolabile 213

Concluzie 215

Epilog 221